Volum coordonat de Alexandru Volacu, Daniela Cutaș, Adrian Miroiu

ALEGERI MORALE

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iași, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700505
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53
Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
Alegeri morale: teme actuale de etică aplicată / vol. coord, de Alexandru Volacu, Daniela Cutaș și Adrian Miroiu. - Iași: Polirom, 2021
Conține bibliografie
ISBN: 978-973-46-8497-7
I. Volacu, Alexandru (coord.)
II. Cutaș, Daniela (coord.)
III. Miroiu, Adrian (coord.)
17
Printed in ROMANIA

Volum coordonat de

Alexandru Volacu, Daniela Cutaş,
Adrian Miroiu

ALEGERI MORALE

Teme actuale de etică aplicată

POLIROM
2021

Cuprins

Prezentarea autorilor

LIVIU ANDREESCU este profesor la Facultatea de Administrație și Afaceri a Universității din București, unde predă (mai ales) politici publice. Timp de mai bine de un deceniu a fost cadru didactic la Universitatea „Spiru Haret” (București). A obținut doctoratul în științe politice (SNSPA) și un master în studii americane (UB). A publicat lucrări din domeniul studiului religiilor, al educației superioare, al eticii academice, al cercetării și inovării, uneori la intersecția acestor arii de cercetare. A lucrat ca expert pentru politicile de învățământ superior și de cercetare-inovare în colaborare cu UEFISCDI, Comisia Europeană, Banca Mondială și alte agenții de profil.

OANA BĂLUȚĂ este conferențiară la Facultatea de Jurnalism și Științele Comunicării, Universitatea din București, și cadru didactic asociat al Facultății de Științe Politice, SNSPA. Temele sale de cercetare sunt: reprezentarea politică de gen, violența de gen și mobilizarea civică, mișcările împotriva egalității de gen. Lucrări recente: „Women MPs in Romania: Troubling Patterns, Recent Progress and Its Limits”, *Analele Universității din București - Științe Politice,* 19 (1), 2017; „Stereotipurile de gen și violența asupra femeilor. Sunt practicienii din sistemul de justiție imuni?”, în C. Nemeș și G. Crișan (eds.), *Violența domestică. Paradigme și practică judiciară,* 2020; „Egalitatea de gen. Politici publice sau un câmp de luptă discursiv și politico-religios?”, în *Transilvania,* 11-12, decembrie 2020.

DANIELA CUTAȘ este conferențiară la Universitatea din Lund și Universitatea din Umeâ, Suedia. A lucrat la Universitatea din Göteborg, Universitatea din Maastricht, Karolinska Institutet și Universitatea din Manchester. Este coeditoare a două volume colective, unul despre etica familiei (2012) și unul despre responsabilitatea parentală în contextul neuroștiințelor și al geneticii (2017). în România a publicat un volum pe tema eticii reproducerii, articole pe teme de etică aplicată (și în special bioetică) în publicații precum *Dilema Veche, TOTB* și *Scena9* și a coordonat un număr special despre iubire în revista *Analize.*

ADELIN-COSTIN DUMITRU este doctor în științe politice, cadru didactic asociat al Facultății de Științe Politice, Școala Națională de Studii Politice și Administrative, și al Universității Politehnice București și secretar general al Bucharest Center for Political Theory. Principalele sale interese de cercetare sunt dreptatea intergenerațională, dreptatea distributivă globală, etica moștenirilor și legătura dintre economia comportamentală și dreptatea distributivă. Printre publicațiile recente se numără articole în reviste precum *Philosophia, Croatian Journal of Philosophy, Philosophical Forum, South African Journal of Philosophy, Studies in Philosophy and Education* sau *Educational Philosophy and Theory.*

ANCA GHEAUS este lectoră în filosofic la Universitatea Central-Europeană din Viena. Lucrează în domeniul filosofici morale și politice. în publicațiile ei discută mai ales relația dintre egalitarismul distributiv și relațional, gen, grijă, copilărie, familie și drepturile parentale. Este coeditoarea *Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children* (2019).

TONI GIBEA este membru al Centrului de Cercetare în Etică Aplicată (www. ccea.ro), a obținut titlul de doctor în filosofic cu lucrarea *Etică experimentală - între știință socială și filosofic morală,* iar din 2017 lucrează în cadrul Comisiei de Etică a Cercetării, Universitatea din București. Este implicat în mai multe proiecte de cercetare sau instituționale, iar principalele sale interese de cercetare vizează teme de etică aplicată (etica cercetării, etica medicală, etica și integritatea academică, etica votului) sau etică experimentală.

MONICA HEINTZ este profesoară la Universitatea Paris Nanterre din Franța. Cercetările ei se desfășoară în domeniul eticii, abordate prin prisma anchetelor etnografice, iar studiile ei de caz provin din România, Republica Moldova și Franța. A scris cărțile *Etica muncii la românii de azi* și *The Anthropology of Morality: A Dynamic and Interactionist Approach.* Ca secretară științifică a Asociației Europene a Antropologilor Sociali, este responsabilă de coordonarea inițiativelor legate de etica științei deschise și adaptarea ei în funcție de nevoile societății la nivel internațional.

ADRIAN MIROIU este profesor de științe politice la Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București. A publicat lucrări de filosofîa limbajului și a științelor sociale, de teorie politică și de analiză a politicilor publice. *Fuga de*

competiție (2016), *Lumea lui Anaxagora* (2017) și *între logică și etică* (2020) sunt trei dintre cele mai recente cărți ale sale.

ANA-MARIA NICULICEA este masterandă în cadrul programului Politics, Economics and Philosophy al Universității Hamburg. A absolvit Facultatea de Științe Politice, SNSPA, specializarea relații internaționale și studii europene.

Printre interesele sale de cercetare se numără teorii ale dreptății distributive, cu precădere diferitele tipuri de egalitarism, teoria alegerii sociale, precum și etica politică.

ADINA PREDA este conferențiară în Departamentul de Filosofic la Trinity College Dublin. A fost lectoră în teorie politică în Departamentul de Științe Politice și Administrație Publică a Universității din Limerick, cercetătoare în cadrul Centrului de Cercetare în Etică al Universității din Montréal (CREUM), Hoover fellow în cadrul Universității Catolice din Louvain și lectoră în teorie politică la University College Dublin. Interesele sale de cercetare includ teorii ale drepturilor (drepturile grupurilor, drepturile omului, conflictele dintre drepturi), dreptatea distributivă, dreptatea globală și dreptatea în politicile de sănătate.

EMANUEL-MIHAIL SOCACIU este conferențiar la Facultatea de Filosofic din cadrul Universității din București și director al Centrului de Cercetare în Etică Aplicată. Este autorul cărții *A cui este casa mea ? Preliminarii la o etica a restituției* (2014), precum și al unor studii publicate în reviste naționale și internaționale pe teme de filosofic politică, etică aplicată și filosofic practică.

VLAD TERTELEAC este doctorand în științe politice la SNSPA, cadru didactic asociat al Facultății de Științe Politice la aceeași universitate și membru al Bucharest Center for Political Theory. Principalele sale interese de cercetare se găsesc la intersecția dintre filosofia politică, științele politice și economie: dreptatea economică, problemele normative ridicate de politicile fiscale, etica votului, etica imigrației și probleme conexe care țin de dreptatea globală și dezbaterea despre dreptatea distributivă.

RADU USZKAI este asistent universitar în cadrul Departamentului de Filosofic și Științe Socioumane la Academia de Studii Economice din București și membru al Centrului de Cercetare în Etică Aplicată. Principalele sale arii de interes sunt filosofia politică, etica aplicată și filosofia tehnologiei, publicând articole pe aceste teme în reviste naționale și internaționale.

CONSTANTIN VICĂ este lector la Facultatea de Filosofic a Universității din București și director-adjunct al Centrului de Cercetare în Etică Aplicată. Ariile sale de interes sunt plasate în etica informației și computerelor, filosofia informaticii, filosofia socială și politică, bioetică. A coeditat, alături de Mircea Flonta și Emanuel-Mihail Socaciu, volumul *Filosofia științelor umane. In memoriam Mihail Radu Solcan* (2015). Este coautor al manualului *Etică și integritate academică* (2018).

CRISTINA VOINEA este absolventă a studiilor doctorale la Facultatea de Filosofic, Universitatea din București, cu o teză de filosofic practică tratând guvernanța internetului. Principalele domenii de interes sunt filosofia tehnologiei, etica informației și a computerelor, ontologia socială și filosofia socială. A publicat articole despre proprietatea intelectuală, design-ul artefactelor tehnologice sau subculturile mediului virtual în reviste precum *Technology in Society, Public Reason* și *Revista de Filosofic.*

ALEXANDRU VOLACU este conferențiar la Facultatea de Administrație și Afaceri a Universității din București, cadru didactic asociat al SNSPA și director al Bucharest Center for Political Theory. Principalele sale interese de cercetare privesc etica votului, teoriile dreptății și teoriile democrației. A publicat articole în reviste internaționale, precum *Political Studies, Political Research Quarterly, Journal of Applied Philosophy, Philosophical Studies, Ethical Perspectives, Contemporary Political Theory* și altele. Cea mai recentă carte a sa este *Avem datoria de a vota?* (2019).

RAUL ZACHIA este avocat în Baroul București, specializat în proprietate intelectuală și protecția datelor cu caracter personal, și licențiat în științe politice (SNSPA). Principalele domenii de interes se referă la abordarea economică a dreptului și la modul în care tehnologia și internetul interacționează cu drepturile și libertățile indivizilor. Este coautor al capitolului „Abordarea economică a dreptului", în volumul *Instituții, alegeri individuale și acțiune colectivă* (2015).

Capitolul 1

Etica aplicată și de ce avem nevoie de ea

Daniela Cutaș

Alexandru Volacu

Adrian Miroiu

1.1. Introducere

Ar trebui ca vaccinarea să fie obligatorie? Sunt statele îndreptățite să restricționeze după bunul plac imigrația cetățenilor străini (inclusiv a refugiaților)? Ar trebui ca platformele online să cenzureze anumite forme de discurs al utilizatorilor lor? Avem o obligație morală să votăm și, dacă da, care sunt constrângerile care ar trebui să ne ghideze votul? Sunt acceptabile orice fel de tranzacții atât timp cât toți cei implicați sunt de acord cu ele? Care ar trebui să fie rolul religiei în dezbaterile publice ale unei societăți democrate? De ce sunt importante relațiile de familie? în paginile volumului veți găsi analize ale acestor întrebări (și ale altora asemenea) folosind instrumentele și metodele eticii aplicate.

Toate aceste întrebări au în comun faptul că se referă la *alegeri morale,* alegeri despre cum ar trebui procedat din punct de vedere moral sau ale căror implicații sunt relevante din punct de vedere moral[1]. Nu toate alegerile pe care le facem au acest caracter. Unele alegeri sunt neutre din punct de vedere moral. Delimitarea alegerilor neutre din punct de vedere moral de cele morale depinde de cadrul teoretic la care aderăm - sau la care aderă cei care le evaluează caracterul moral[2 3]. Pe parcursul acestei introduceri vom prezenta câteva astfel de cadre teoretice. Pe scurt însă, o alegere este morală dacă privește un principiu moral (îl respectă sau îl încalcă) sau dacă opțiunile între care se alege au consecințe asupra altora (îi vatămă sau le fac un bine) sau dacă una dintre opțiuni este mai virtuoasă decât celelalte (adică dacă își are originea în sau cultivă o virtute). După cum vom vedea și în paginile acestui volum, odată cu dezvoltarea științelor și extinderea cunoașterii despre natura umană și lumea din jurul nostru, multe alegeri care în trecut nu au părut să aibă încărcătură morală s-au dovedit a fi alegeri morale. De exemplu, s-a considerat că este indiferent din punct de vedere moral cum își cresc părinții copiii (sau, cel puțin, că este o chestiune privată, care nu privește pe nimeni din afara familiei) sau dacă consumăm produse de origine animală (și cum au fost obținute acestea) sau dacă alegem să călătorim cu mașina ori cu autobuzul. Astăzi, aceste teme sunt printre cele mai arzătoare din punct de vedere moral.

Prin intermediul acestui volum am încercat să le oferim

1 Pe parcursul acestui volum sunt avute în vedere atât moralitatea alegerilor individuale, cu care ne putem confrunta toți în anumite momente (spre exemplu, alegerea de a ne vaccina), cât și moralitatea alegerilor colective sau instituționale, cu care se confruntă decidenții politici când

2 elaborează legi sau politici (spre exemplu, alegerea de a introduce vaccinarea obligatorie).

3 O precizare importantă aici este că nu e vorba neapărat despre o aderare *explicită* la un cadru teoretic. Intuitiv, judecăm în privințe morale în feluri diferite, ținând cont de elemente diferite, iar acestea se pot suprapune cu un cadru teoretic sau altul ori cu o combinație între ele.

cititorilor o ilustrare a modurilor în care problemele importante ale lumii actuale pot fi abordate din perspectivă etică. în cele ce urmează vom prezenta pe scurt zona de cercetare a eticii aplicate și locul ei în cadrul disciplinei filosofiei. Vom discuta apoi despre ce fac filosofii când fac etică aplicată. Vom trece în revistă câteva concepte importante din etica aplicată, cum ar fi *deontologie, virtute, grijă* sau *drepturi.* Apoi vom încerca să oferim un răspuns la întrebarea din titlul introducerii: de ce avem nevoie de etica aplicată? Vom povesti pe scurt despre istoria eticii aplicate în România, iar la final vom rezuma capitolele incluse în volum.

1.2. Filosofia morală și subdisciplinele ei: metaetica, etica normativă și etica aplicată

Ca domeniu de cercetare, etica sau filosofia morală[4] este de regulă împărțită în trei subdiscipline: metaetica, etica normativă și etica aplicată (Archard și Lippert-Rasmussen: 2003). Metaetica operează la cel mai abstract nivel dintre cele trei, căutând să exploreze teme legate de natura moralității. De exemplu, unele persoane cred că identificarea unei acțiuni ca fiind bună sau rea, corectă sau greșită din punct de vedere moral poate fi făcută doar prin apel la prescripții religioase ce își au originea într-o forță divină. Deși majoritatea filosofilor morali contemporani nu

4 în general, termenii *etică și filosofic morală* sunt utilizați interșanjabil. în acest volum vom urma și noi aceeași practică, cu toate că unii filosofi operează cu o distincție între cele două concepte. Spre exemplu, Ronald Dworkin (2011) folosește termenul *etică* pentru a se referi la abordarea normativă care evaluează cum ar trebui să ne trăim viața și sintagma *filosofic morală* pentru a se referi la abordarea normativă care evaluează cum ar trebui să ne raportăm la ceilalți indivizi. Tot așa, termenii *etic* și *moral* sunt deseori folosiți ca sinonime în disciplina filosofici. Și în acest volum cei doi termeni sunt tratați ca sinonime. Unii autori însă îi folosesc în sensuri diferite. De exemplu, aceștia se referă la etică drept suma teoriilor și judecăților explicite despre cum ar trebui să ne comportăm, în timp ce *morala* ar include convingerile și judecățile implicite (sau nu neapărat explicite) ale unei persoane sau ale unui grup.

împărtășesc o astfel de poziție, ea a fost dominantă în alte epoci istorice. Abandonarea bazelor religioase pentru înțelegerea moralității ridică însă o serie de probleme complicate. Dacă nu putem face apel la texte religioase fundamentale pentru a evalua ce este bine și ce este rău în acțiunile noastre, ce altceva am putea folosi drept surse ale cunoașterii morale? Unii filosofi cred că putem face apel la intuiții morale larg răspândite, alții cred că există unele principii fundamentale din care decurg ulterior toate angajamentele etice plauzibile, alții că ar trebui să avem în vedere atât intuițiile, cât și principiile fundamentale, ajustându-le până la atingerea unui echilibru reflectiv, iar alții că nu putem avea niciun fel de cunoaștere morală. Acesta este doar un exemplu de problemă metaetică, subdisciplina cuprinzând multe altele, cum ar fi problema existenței adevărurilor și faptelor morale, dacă judecățile morale au baze cognitive sau decurg din stările noastre afective, dacă putem deriva propoziții normative (de exemplu, despre cum *ar trebui* să procedăm într-o situație anume) din propoziții descriptive (de exemplu, despre cum se procedează de obicei într-o situație anume) etc. (Mureșan: 2006; Sayre-McCord: 2012; Olson: 2019).

Etica normativă caută să evalueze modul în care ar trebui să ne comportăm, identificând principiile morale potrivit cărora putem descrie o acțiune drept corectă sau greșită din punct de vedere moral. Există mai multe familii de teorii în categoria eticii normative, iar fiecare dintre acestea are multiple variații. în cea mai comună clasificare putem distinge între patru astfel de familii: etica consecinționistă, etica deontologică, etica virtuții și etica grijii (Driver: 2007). Toate aceste familii teoretice ale eticii normative se vor regăsi în diferite capitole din acest volum.

Etica consecinționistă identifică punctul focal al moralității în consecințele acțiunilor noastre. Exemplul clasic de abordare consecinționistă este teoria utilitaristă, conform căreia - în cea mai simplă versiune - o acțiune este bună (sau corectă) în măsura în care are drept consecință cel mai mare nivel de utilitate generală, măsurat în termeni de plăcere și fericire *versus* durere și suferință (vezi, de exemplu, Mill: 2014 [1863]). Pentru a determina dacă o acțiune este corectă din punct de vedere moral,

trebuie să evaluăm consecințele la care a dus aceasta. Dacă aceste consecințe sunt negative (scad mai degrabă decât cresc bunăstarea cât mai multor indivizi afectați de ele), atunci acțiunea în cauză este greșită din punct de vedere moral.

Etica deontologică respinge apelul la consecințe în evaluările morale, propunând alte tipuri de trăsături ca fiind relevante pentru moralitate. Un exemplu clasic de etică deontologică este cea kantiană, potrivit căreia - în cea mai simplă formă - o acțiune are valoare morală doar atunci când este întreprinsă din datorie, și nu din înclinație, ca urmare a unui calcul consecinționist sau din alte motive (vezi, de exemplu, Kant: 2015 [1785]).

Conform eticii virtuții, moralitatea ține de caracterul virtuos al indivizilor (sau lipsa lui), nefiind reductibilă nici la consecințele acțiunilor, nici la datoriile morale ale indivizilor care le întreprind. De exemplu, când evaluăm dacă o acțiune este corectă, conform eticii virtuții trebuie să ne uităm la măsura în care a fost întreprinsă în mod virtuos (de exemplu, din bunătate, cumpătare sau generozitate); chiar dacă acțiunea a dus în cele din urmă la consecințe negative sau nu este în conformitate cu datoriile pe care le avem. Această tradiție are rădăcini istorice adânci, ce se întind până la Aristotel (Mureșan: 2007), fiind readusă în peisajul eticii normative contemporane în ultimele decenii, de teoreticieni precum Elizabeth Anscombe (1958) sau Alasdair MacIntyre (1998).

în etica grijii, cea mai tânără dintre aceste familii de teorii, accentul investigației etice este mutat din câmpul unei abordări raționale, impersonale, individualiste în cel al relațiilor interumane și în special al relațiilor de îngrijire care se formează între indivizi (vezi, de exemplu, Gilligan: 1982). Etica grijii a avut un rol crucial în dezvoltarea eticii feministe, care critică dominația tradițională a punctelor de vedere masculine în gândirea etică, semnalând modurile în care acestea limitează întregul spectru de experiențe etice[5]. Din perspectiva eticii feministe, teoriile morale au suferit de o lipsă de includere și înțelegere a perspectivei femeilor.

5 Un alt exemplu de etică feministă este teoria convenabilității, propusă de Mihaela Miroiu în *Convenio* (2002).

Criticii feministe a teoriilor morale i se alătură astăzi o serie de obiecții cu privire la etica (și filosofia) occidentală în general. Exemple de asemenea critici sunt cele intersecționale sau postcoloniale. Criticile intersecționale ridică problema efectelor cumulate ale categoriilor sociale cărora le aparținem (de gen, etnicitate, clasă socială, abilități etc.), care nu au fost, de regulă, luate în seamă de filosofi - ei înșiși, de obicei, provenind din categorii privilegiate. Din perspectiva postco- lonială este criticată excluderea sau aproprierea contribuțiilor din afara spațiului occidental la disciplina filosofici (vezi, de exemplu, Van Norden: 2017).

Alături de metaetică și etica normativă, etica aplicată este, cum spuneam, o subdisciplină a filosofici morale. Această zonă de cercetare include, printre altele, întrebări despre etica în politică, etica afacerilor, bioetică și etica medicală sau etica felului în care oamenii se raportează la animale sau la mediul înconjurător. A cunoscut o ascensiune remarcabilă în ultimele decenii, depășind atât granițele filosofici prin extinderea către alte domenii, precum medicină, administrarea afacerilor, politologic, inteligența artificială, inginerie etc., cât și prin extinderea de la domeniul academic la cel cotidian. în prezent, etica aplicată sau diferite subdiviziuni ale sale sunt parte integrantă în numeroase departamente universitare cu profil de științe sociale, științe umaniste, științe ale vieții sau științe aplicate. De exemplu, în perioada în care scriem acest volum, se investește foarte mult în Europa în cercetare pe tema inteligenței artificiale, iar aspectele etice ale inovațiilor în zona respectivă de cercetare sunt centrale în acest demers. Cercetările pe tema inovațiilor cum ar fi mașinile autonome (fără șofer) au adus în prim- plan exerciții filosofice ipotetice, cum ar fi dilema trenului[6], transfor- mându-le în teme dezbătute în mod curent în științele inginerești.

Inevitabil, multe dintre dezbaterile din etica aplicată nu pot avea loc *in abstracto,* independent de datele empirice și de cercetările din alte domenii. Deseori, etica aplicată este realizată în echipe interdis- ciplinare sau de cercetători din alte domenii

6 Vezi capitolul lui Toni Gibea din acest volum pentru o descriere a dilemei.

decât filosofia (cum putem vedea, de exemplu, în capitolul Monicăi Heintz din acest volum). Alteori, filosofii împrumută metode de cercetare din alte discipline, pentru a putea răspunde la întrebările care îi frământă (vezi, de exemplu, capitolul lui Toni Gibea din acest volum).

Ne-am putea întreba ce înseamnă mai exact sintagma *etică aplicată:* avem o serie de presupoziții, o teorie, o metodă teoretică și apoi le *aplicăm* unor probleme din realitatea de zi cu zi? Sau este vorba pur și simplu despre o zonă de cercetare practică? De altfel, o altă denumire a eticii aplicate este cea de *etică practică.* Aceste două expresii sunt uneori folosite ca sinonime. Având în vedere faptul că însăși zona de cercetare a eticii este practică prin definiție, pentru că privește felul în care ar trebui să ne comportăm, unii autori au atras atenția că expresia *etică practică* reprezintă mai degrabă o tautologie (de exemplu, Miroiu: 1995, p. 22).

1.3. Ce fac filosofii când fac etică aplicată?

în primul rând, răspunsul la această întrebare depinde de tradiția filosofică de care aceștia sunt mai apropiați: filosofia continentală sau filosofia analitică. în filosofia continentală se pune accent mai degrabă pe reconstruirea contextului unei presupoziții, situații, teorii, într-un efort de sinteză a experienței și reflecției filosofice. Filosofia analitică, așa cum sugerează și numele său, este centrată pe analiză: de exemplu, a conceptelor sau a minții umane. Această distincție între filosofia analitică și cea continentală nu este întotdeauna foarte clară (și poate nici nu ar trebui să fie), iar cele două tipuri de filosofare se bazează de multe ori pe aceleași construcții filosofice antecedente (cum ar fi cea kantiană). în filosofia analitică, tradiție din interiorul căreia au fost scrise majoritatea capitolelor din acest volum, filosofii utilizează diverse instrumente, cum ar fi logica, analogiile sau așa-zise „experimente imaginare” (construcții ipotetice de cazuri cu ajutorul cărora sunt testate teorii, abordări, argumente). De exemplu, filosofii studiază implicațiile logice ale unui argument sau mod de folosire a unui termen pentru a testa coerența acestuia. Uneori, aceste exerciții duc la rezultate absurde, ceea ce necesită revizuirea conceptului sau reexaminarea analizei

propriu-zise. Filosofii, poate mai ales cei care lucrează în etica aplicată, se sprijină pe - și analizează - rezultatele studiilor empirice sau întreprind ei înșiși astfel de studii.

Răspunsul la întrebarea de mai sus depinde și de modul în care filosofii caută să examineze problemele supuse investigației etice. O abordare clasică în etica aplicată a fost aceea de a pleca de la o teorie din etica normativă (de regulă, considerată de autor cea mai plauzibilă) și a o aplica la o problemă particulară. Dacă o politică a statului sau comportamentul unor indivizi în privința problemei în cauză diferă de ceea ce decurge din teoria respectivă că ar trebui făcut, atunci se conchide că politica sau comportamentul individual ar trebui să fie modificate pentru a se conforma principiilor etice respective. De exemplu, dacă o politică duce mai degrabă la consecințe negative (să spunem că scade nivelul de utilitate generală), atunci, din perspectiva unui etician consecinționist, acea politică este problematică și ar trebui ajustată astfel încât să fie evitate sau măcar reduse astfel de consecințe.

Acesta însă nu este singurul mod de a face etică aplicată. Unii filosofi preferă să urmeze o abordare „angajată" (Wolff: 2018), în care demersul de cercetare nu pleacă de la o anumită teorie normativă, ci de la problema care urmează să fie investigată. în acest caz, întrebarea este cum anume am putea soluționa cel mai bine o problemă specifică, ținând cont de valorile relevante, istoricul problemei, fezabilitatea soluției etc. De asemenea, unii filosofi susțin că, cel puțin în anumite situații, aplicarea unei teorii nu poate fi realizată cu succes deoarece există dezacorduri morale rezonabile în privința principiilor fundamentale din etica normativă. Potrivit acestei poziții, o astfel de abordare ar trebui să fie completată de o abordare „constructivă" (Poama: 2018). Ca urmare, etica aplicată nu ar trebui să recomande politici și comportamente ce satisfac mai bine o anumită teorie etică, ci să ofere soluții practice care să îmbunătățească lucrurile din perspectiva oricărei dimensiuni pe care o considerăm relevantă din punct de vedere etic.

în etica medicală, o abordare foarte comună a fost cea bazată pe principii. O formulare celebră a unui astfel de grup de principii

este cea realizată în anii 70 de Tom Beauchamp și James Childress și derivată, conform autorilor, din principii larg împărtășite în moralitatea comună: respectul pentru autonomie, principiul nonvătămării, principiul binefacerii și dreptatea (2019). Acest set de principii a fost foarte influent, de exemplu, în elaborarea unor coduri importante de etică medicală și a cercetării. A fost însă și foarte criticat, mai ales pentru că ar fi dus, în unele cazuri, la demersuri de evaluare etică pe bază de bifat căsuțe (engl. *checklist ethics):* a fost respectat principiul cutare, da sau nu; următorul, da sau nu. în acest fel, componenta esențială a eticii, de a chestiona atât comportamentul agenților morali, cât și normele însele, poate fi ușor pierdută din vedere. în plus, o abordare bazată pe principii se poate dovedi a fi insuficientă atunci când principiile sunt în conflict. De exemplu, ne putem imagina cu ușurință posibile conflicte între autonomie și nonvătămare sau între binefacere și dreptate. Un astfel de conflict subliniază tensiunea dintre respectarea autonomiei pacientului (care, să spunem, refuză un tratament recomandat de medic, refuză *orice* tratament sau chiar solicită să fie eutanasiat) și dedicarea medicului pentru salvarea vieții. Astfel de conflicte se află la baza multor dileme morale contemporane.

Una din criticile frecvent aduse eticii aplicate este că aceasta se bazează pe teorii sau principii care funcționează în cel mai bun caz într-o lume ideală (în *turnul de fildeș* al filosofilor), dar care sunt incapabile să reflecte complexitatea lumii în care trăim. în istoria eticii aplicate putem găsi numeroase cazuri în care analizele filosofilor s-au dovedit a fi bazate pe asumpții și intuiții nefondate. Cum scria filosoful James Rachels, situații nemaiîntâlnite, cum a fost prima naștere a unui copil conceput în afara corpului, au generat reacții puternice, unele dintre ele nejustificate, nu numai printre medici sau teologi, ci și printre filosofi, pe care nu le-am mai putea lua în serios astăzi (1997, p. 239).

Etica aplicată s-a maturizat foarte mult în ultimele decenii, iar mulți eticieni s-au specializat pe anumite zone de cercetare, astfel încât astăzi exercițiul filosofic pe teme de etică aplicată este mult mai informat. Filosofii, ca orice alți cercetători, sunt însă failibili

și pot greși. Una din virtuțile filosofiei este tocmai că își propune să învețe din greșeli (și din critici) și să avanseze prin identificarea și reducerea erorilor în gândire. în acest fel, filosofia - la fel ca toate celelalte discipline - este constant *în lucru.*

Tocmai pentru că rostul filosofiei este să examineze, de exemplu, motivele pentru care ceva este sau nu este acceptabil moral, de multe ori, atunci când aceste analize au atras atenția publicului, ele au provocat stupoare sau chiar opoziție foarte puternică. în viața de zi cu zi nu suntem obișnuiți să ne fie pusă *orice* întrebare[7]. Nu suntem neapărat obișnuiți să fie puse sub lupă convingerile noastre cele mai intime, pe care mulți dintre noi poate nu le-ar pune niciodată sub semnul întrebării. De ce este greșit să ucizi? în ce circumstanțe este acceptabil să ucizi și de ce? Datorăm o formă specială de respect părinților noștri doar pentru că sunt părinții noștri, și dacă da, de ce? De ce considerăm că este acceptabil să ne folosim de ființe nonumane în feluri pe care le-am considera inacceptabile dacă ar fi vorba despre ființe umane? Demersul eticii aplicate cu privire la astfel de întrebări constă, de exemplu, în a examina în ce măsură argumentele pe care le formulăm în sprijinul caracterului moral al alegerilor noastre rezistă analizei logice riguroase - și, de asemenea, dacă valorile noastre sunt compatibile unele cu altele. Dacă nu rezistă, atunci s-ar putea să fie nevoie să ne reevaluăm convingerile și alegerile în privințele respective. Dacă valorile noastre sunt în conflict unele cu altele, atunci s-ar putea ca unele sau altele să necesite revizuire. Este ușor de observat potențialul provocator al unor astfel de exerciții filosofice.

7 Cu excepția, poate cea mai evidentă, a întrebărilor copiilor. De altfel, conform unor filosofi, copiii sunt capabili de exercițiu filosofic, manifestat, de exemplu, prin întrebările pe care le pun încă de la vârste mici. Refuzul de a accepta această calitate a copiilor, numai din cauza vârstei lor, este o formă de *nedreptate epistemică* (Mohr Loîie: 2019). Sintagma *nedreptate epistemică* îi aparține filosoafei Miranda Fricker (2007) și denotă ceea ce se întâmplă atunci când cineva este nedreptățit ca subiect al cunoașterii: de exemplu, pentru că este *prea* tânăr.

1.4. Ce sunt drepturile și de ce sunt ele importante în discuțiile de etică aplicată?

Un concept care apare frecvent în dezbaterile de filosofie morală este cel de *drepturi.* O seamă de termeni sunt vehiculați pe această temă și nu este întotdeauna clar cum sunt înrudiți aceștia: drepturi umane, drepturi legale, drepturi morale, drepturi absolute, naturale, sociale, primare, secundare, pozitive sau negative. Termeni ca aceștia sunt folosiți în mai multe capitole din acest volum; ei apar adesea în discuțiile despre ce *ar trebui* să facă sau să nu facă cetățenii sau statul. De exemplu, uneori formulăm așteptări pe care le avem de la altcineva în termeni de drepturi: am *dreptul* la un anume fel de tratament din partea celorlalți. însă pentru a putea determina cum pot fi operaționalizate drepturile, trebuie mai întâi să înțelegem ce sunt ele.

în primul - și poate încă cel mai de seamă - demers de sistematizare a înțelesurilor în care s-a discutat despre drepturi, juristul american W.N. Hohfeld a realizat, la începutul secolului XX, o analiză a discursurilor în acești termeni. Astfel, putem vorbi despre drepturi ca *revendicări,* drepturi ca *privilegii,* drepturi ca *puteri* și drepturi ca *imunități* (Hohfeld: 2001 [1913 și 1917]). Vorbim despre drepturi ca *revendicări* (engl. *claim rights)* atunci când, în virtutea faptului că A are un astfel de drept, B are obligația corelativă să facă sau să se abțină de la a face ceva. De exemplu, dacă A are un drept de proprietate asupra unui obiect, B are o obligație să nu își însușească acel obiect fără permisiunea lui A. Să ai un *privilegiu* - o libertate legală - înseamnă că nu ai obligația să te abții de la a-ți însuși obiectul dreptului. *Puterile* sunt drepturi de a determina drepturile și obligațiile altora. în fine, să ai o *imunitate* înseamnă că nimeni altcineva nu îți poate schimba relația legală. Pentru Hohfeld, doar prima categorie, drepturile ca revendicări, sunt drepturi propriu-zise. Și în filosofia morală, drepturile morale sunt în general drepturi ca revendicări[8].

8 Pentru ilustrații și o prezentare mai amplă a demersului hohfeldian, vezi capitolul Adinei Preda din acest volum.

Expresia *drepturi ale omului* denotă o categorie de drepturi morale care aparțin numai oamenilor și (de obicei, dar, cum vom vedea, nu în toate accepțiunile) tuturor oamenilor. Conceptul de *drepturi* este strâns legat de cel al demnității umane. Conform unor autori, demnitatea este o condiție a revendicării drepturilor (Feinberg: 1970). Conform interpretării kantiene, drepturile sunt instrumente prin care oamenii își pot manifesta respectul pe care trebuie să și-l poarte unii altora în numele demnității lor. Respectul pe care ni-1 datorăm unii altora este o manifestare a recunoașterii demnității noastre înșine și a celuilalt. Demnitatea umană, conform lui Kant, este o valoare morală „care nu are niciun preț, niciun echivalent cu care să poată fi schimbat obiectul prețuirii" (Kant: 1999, p. 286). Această demnitate este o datorie pe care o avem față de noi înșine și față de ceilalți[9]. Drepturile și demnitatea nu au fost însă discutate doar în legătură cu ființele umane: conform unor filosofi neokantieni, precum Tom Regan (1995), și animalele au drepturi morale. Iar filosofi ca James Rachels (1990) sau Peter Singer (1999) au criticat conceptul de *demnitate umană,* pe care l-au descris ca un impediment în calea recunoașterii statutului moral al ființelor nonumane.

Din dezbaterea despre drepturile morale, două teorii dominante sunt corelate cu modalități diferite de a determina cine poate deține drepturi. Conform teoriei drepturilor ca interese protejate[10], rolul drepturilor este să protejeze interese legitime. Un astfel de interes este, de exemplu, cel de a nu suferi: în conformitate cu această teorie, faptul că toate ființele vii care au capacitatea de a suferi au și un interes să nu sufere le îndreptățește la protecție față de suferință. Nu numai oamenii au un interes să nu sufere: și animalele îl au. Așadar, și animalele au

9 O analiză mai detaliată a conceptului de *drepturi* și a celui de *demnitate* și o discuție a utilizării lor în contextul reglementării tehnologiilor reproductive pot fi găsite în Cutaș (2007).

10 în engleză, *interest* sau, mai demult, *benefit theory of rights.*

un drept să nu sufere. Conform teoriei drepturilor ca alegeri[11], o condiție pentru existența unui drept este posibilitatea ca acesta să fie revendicat. Teoreticienii drepturilor ca alegeri justifică drepturile nu prin prisma intereselor unui subiect, fie acestea și legitime, ci prin cea a capacităților sale: fără capacitatea de a ne exercita drepturile - sau a alege să nu ni le exercităm -, nu putem vorbi despre drepturi. Prin prisma acestei teorii, spre deosebire de teoria drepturilor ca interese protejate, deținători de drepturi pot fi numai cei care au această capacitate. Aceasta nu înseamnă că nu avem obligații morale față de alte entități, ci că ele nu sunt corelative cu drepturi pe care acestea le-ar avea.

Așadar, cele două teorii se deosebesc în privința justificării drepturilor morale: interese legitime *versus* autonomie. Ele însă împărtășesc o serie de alte caracteristici. Pentru ambele teorii, drepturile sunt instrumente normative, constrângeri care generează obligații din partea agenților morali. Ele pot fi *negative* sau *pozitive.* Un drept negativ generează o datorie de a nu interfera cu exercitarea dreptului. De exemplu, dacă eu am un drept negativ la viață, aceasta înseamnă că am un drept ca nimeni să nu încerce să mă ucidă. Un drept pozitiv la viață însă înseamnă nu doar că alte persoane trebuie să se abțină de la a mă ucide, ci și că altcineva are o datorie corelativă cu acest drept, de a mă ține în viață: de exemplu, de a-mi oferi acces la servicii medicale.

1.5. De ce avem nevoie de etica aplicată?

înainte de a încheia această parte a introducerii - și revenind de unde am plecat - vom răspunde pe scurt la întrebarea din titlu: de ce avem nevoie de etica aplicată? De ce, până la urmă, avem nevoie de acest volum? Filosofia ne poate împrumuta instrumente și concepte care să ne ajute să ne formulăm întrebările, îndoielile și procesele prin care luăm decizii, individual și împreună. în condițiile în care, în evoluția ei de mii de ani, filosofia s-a maturizat ca disciplină distinctă și și-a dezvoltat propriul jargon tehnic (nu întotdeauna accesibil celor neinițiați), etica aplicată merge împotriva acestui curent și caută să se reapropie de cotidian și să contribuie la viața cetății. în acest fel, ea ne poate

11 în engleză, *choice* sau *will theory of rights.*

ajuta să descifrăm și să înțelegem provocările unei lumi în schimbare rapidă, să ne clarificăm dacă și în ce fel o schimbare sau alta sunt dezirabile, să înțelegem în ce măsură convingerile noastre morale sunt compatibile unele cu altele și cu principiile morale în care credem, precum și dacă le putem justifica.

Spre deosebire de alte discipline, care necesită ani de pregătire înainte de a putea participa în mod cât de cât informat la dezbatere, etica este un exercițiu la care putem - ba chiar trebuie - să luăm parte cu toții, în măsura în care suntem agenți morali, adică putem înțelege diferența dintre bine și rău și ne putem ghida comportamentul în funcție de convingerile noastre morale, nu putem opta să nu participăm în lumea morală: suntem deja parte din ea.

1.6. Etica aplicată în România

Tematica etică a fost prezentă în cultura română încă de la începuturile ei. *învățăturile lui Neagoe Basarab* (scrise la începutul secolului al XVI-lea) ori *Divanul* (1698) lui Dimitrie Cantemir cuprindeau sfaturi, adesea bazate pe exemple din viața de zi cu zi, privind comportamentele oamenilor în diverse împrejurări sociale: cum trebuie să se comporte respectând legile *{pravila),* dar și morala. Iar morala nu viză doar obligații și interdicții; multe dintre aceste învățături (incluse în documente precum *Pravila cea Mare* sau *îndreptarea legii* din 1652) indicau ce se cade sau ce se cuvine - adică ceea ce era considerat ca ținând de moralitate. De atunci și până în secolul XX, astfel de preocupări, pe care azi le putem încadra cu ușurință în domeniul eticii aplicate, au fost subiectul a numeroase lucrări publicate în limba română, fie de filosofi (iată doar trei exemple: *Legile firei, ithica și politica saufilosofia cea lucrătoare* a lui Samuil Micu; *Echilibru între antiteze* a lui Heliade Rădulescu; ori *Știința virtuții* a lui Simion Bărnuțiu), fie de autori care urmăreau obiective mult mai concrete, precum educația religioasă sau morală a tinerilor. Pentru a lua doar un exemplu, prozatorul Ioan Slavici (1897, 1910) a scris mai multe lucrări în sprijinul educației morale a copiilor, în care prezenta atât marile teme etice, cât și situații de aplicare a acestora.

în prima parte a secolului XX se poate însă observa o absență

aproape completă a eticii în preocupările filosofici academice românești. Seduși, în tradiție germană, de axiologie, filosofii români ai acelei perioade nu consideră că etica mai poate avea un rol central în lucrările lor. Constantin Noica surprinde cu multă claritate această atitudine: „Eti- cismul Apusului nu e pe măsura noastră. [...] Iar în filosofia cultă, absența unei problematici etice ne pare atât de inevitabilă, încât [...] suntem siguri că niciodată nu se va scrie un mare tratat de etică în țara românească” (Noica: 1991, p. 94).

Pe de altă parte, în perioada imediat următoare celui de-al doilea război mondial, etica a fost asociată unor cerințe ideologice și politice. Un exemplu reprezentativ în acest sens este C.I. Gulian (1946), care promova explicit tratarea eticii ca unealtă de justificare a acțiunii politice și sociale viitoare; pentru el, „etica nouă” era mijlocul de creare a omului nou, specific societății socialiste[12]. Calea indicată de Gulian este urmată decenii la rând de maldăre de publicații în care aceleași teze erau susținute, dogmatic și cu viză ideologică. Perioada mai târzie a regimului comunist însă este în multe privințe favorabilă cercetării în etică. în cele trei mari centre universitare în care a existat specializarea filosofie apar cursuri speciale de etică. Acestea - adesea tocmai pentru a evita intruziunile ideologice - erau centrate pe principalele teorii și teme etice clasice. La București, Niculae Bellu (1974, 1989), îndeosebi, promovează această direcție. Ludwig Grünberg (1972, 1989) introduce cercetarea etică din perspectivă analitică și argumentează rolul fundamental al valorilor morale în existența umană. La Iași, Ernest Stere publică în trei volume o istorie a eticii (Stere: 1975, 1977, 1979). La Cluj, Nicolae Kallos și Andrei Roth (1968), Andrei Roth (1986) și Dumitru Ghișe (1967) aduc în discuție perspective noi și cuplează cercetarea etică cu cea socială. Timp de aproape două decenii, colecția „Mica bibliotecă etică” a Editurii Științifice

12 Rolul instrumental, practic, al eticii a fost păstrat în documentele partidului comunist în toată perioada în care acesta a fost la putere. în 1974, la Congresul al Xl-lea al PCR a fost adoptat *Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității sociale.*

promovează abordări moderne ale eticii: metaetica (Stojanovic: 1971), etica normativă (Monte- fiore: 1972; Zamfirescu: 1978) și chiar etica aplicată (Săhleanu: 1967).

Perioada postcomunistă este marcată de o conectare destul de rapidă a filosofilor români la abordările contemporane dominante în spațiul occidental, inclusiv în ceea ce privește etica aplicată. Prima contribuție fundamentală pentru domeniu este volumul colectiv cu titlul *Etica aplicată* coordonat de A. Miroiu (1995), o colecție de traduceri ale unor materiale pe teme precum avortul, eutanasia, drepturile animalelor sau etica mediului. Aceste teme sunt deosebit de influente în a doua jumătate a secolului XX și chiar și în momentul apariției cărții de față. După cum notează Mureșan și Majima (2013, pp. xii-xiii), atât volumul colectiv menționat, cât și începuturile postdecembriste ale eticii aplicate din spațiul românesc sunt conturate pornind de la teme și abordări centrale pentru spațiul anglo-saxon, o tendință ce poate fi recunoscută și în prezent. Cu precădere începând cu ultimele două decenii, putem constata o creștere semnificativă a acestei zone de cercetare în România, din mai multe puncte de vedere.

în primul rând, încep să apară și alte traduceri ale unor lucrări fundamentale din spațiul occidental, cum ar fi *Tratatul de etică* editat de Peter Singer (2006). în al doilea rând, încep să fie realizate tot mai multe volume introductive și de sinteză în limba română, în diferite domenii ale eticii aplicate, cum ar fi etica profesională (Miroiu și Blebea Nicolae: 2001; Copoeru și Szabo: 2008), etica în organizații (Mureșan: 2009; Constantinescu și Mureșan: 2013), etica politică (Iliescu: 2007; Miroiu [coord.]: 2012), etica în afaceri (Morar, Crăciun și Macoviciuc: 2015), etica comunicării (Frunză: 2011) sau etica în cercetare și în spațiul universitar (Socaciu *et al.:* 2018), precum și alte volume colective pe diverse teme de etică aplicată (Mureșan și Majima: 2013). în al treilea rând, încep să fie dezvoltate tot mai multe contribuții originale pe probleme specifice de etică aplicată[13], multe dintre

13 Vom nota doar cărțile publicate în limba română, deși o mare parte (probabil majoritatea) a contribuțiilor recente sunt scrise

ele fiind realizate chiar de autori din cadrul acestui volum, cum ar fi Cutaș (2007) pe tema eticii reproductive, Andreescu (2010) pe tema libertății academice, Socaciu (2014) pe tema eticii restituției sau Volacu (2019) pe tema eticii electorale. în al patrulea rând, cursurile și chiar programele de studiu de etică aplicată încep să fie tot mai larg răspândite[14] în mediul universitar românesc. Acest lucru a fost accelerat în urma emiterii de către Ministerul Educației Naționale a Ordinului 3131 din 30 ianuarie 2018, potrivit căruia toate programele masterale și doctorale trebuie să includă în planul de învățământ cursuri de etică și integritate academică (pentru programele de licență acest lucru fiind opțional). Totodată, apar centre de cercetare al căror principal obiect de activitate este reprezentat de etica aplicată (cel mai important dintre acestea fiind Centrul de Cercetare în Etică Aplicată, înființat în 2003 în cadrul Facultății de Filosofie a Universității din București) și reviste de specialitate orientate predominant către publicarea de articole pe teme de etică aplicată (cum ar fi *Revista de Filosofie Aplicată,* editată de Mihaela Frunză și colegii săi de la Universitatea „Babeș-Bolyai”).

Aceste scurte clarificări fiind făcute, în cele ce urmează vom prezenta pe scurt conținutul capitolelor din volum.

1.7. Ce teme acoperă capitolele acestui volum?

în capitolul 2, Liviu Andreescu examinează rolul argumentelor religioase în dezbaterea măsurilor publice într-o democrație liberală. Mai întâi, Andreescu prezintă felul în care această temă a fost discutată în cadrul liberalismului politic, între exclusivism - respingerea legitimității argumentelor religioase în dezbaterea măsurilor publice - și inclusivism - acceptarea lor. Justificarea publică este necesară pentru că este una dintre condițiile legitimității acțiunii publice. Pentru a fi însă *publică,* ea trebuie să se bazeze pe temeiuri inteligibile și acceptabile pentru ceilalți cetățeni. Tocmai aici survine dificultatea în cauza temeiurilor

în limba engleză și, de regulă, sunt articole publicate în reviste de specialitate.

14 Vezi Mureșan și Majima (2013, p. xii) pentru o discuție aplicată la primele două decenii din perioada postcomunistă.

religioase: ele sunt bazate pe credințe intime care nu sunt neapărat împărtășite sau accesibile altor cetățeni. Autorul discută diverse propuneri de raportare la temeiurile religioase în spațiul public, probleme care survin odată cu fiecare opțiune aleasă, și propune o altă cale, în care, deși temeiurile religioase ca atare nu pot participa în mod legitim în spațiul public, unele argumente motivate religios sau care sunt derivate și din credințe religioase pot fi acceptabile.

în capitolul 3, Adina Preda abordează la rândul ei o temă legată de discursul public. Miza autoarei este de a explora în ce măsură deplatfor- marea vorbitorilor - în special în contextul campusurilor universitare - reprezintă o încălcare a libertății de exprimare. Strategia autoarei este de a analiza conceptele de drept la liberă exprimare și libertate, arătând că pentru niciuna dintre interpretările plauzibile ale acestora nu putem concluziona că deplatformarea este moral impermisibilă. Totodată, Preda sugerează și că este dezirabil să avem o perspectivă mai largă atunci când discutăm despre libertatea de exprimare într-o comunitate. Accentul pus pe problema deplatformării ca limită a acestei forme de libertate maschează faptul că există numeroase persoane în societate care nu sunt invitate să își facă vocea auzită, spre deosebire de cele ale vorbitorilor deplatformați, care în multe cazuri au deja ample oportunități să participe la dezbaterea publică. Deci, dacă libertatea de exprimare se referă la un principiu politic potrivit căruia ar trebui să asigurăm că o diversitate de opinii, și în special cele minoritare, se regăsesc în dezbaterea publică, ar trebui să ne uităm și la distribuția libertății de exprimare.

în capitolul 4, Vlad Terteleac discută un alt subiect dezbătut adeseori în mass-media în ultimii ani, anume problema imigrației. Autorul cartografiază principalele dezbateri etice cu privire la imigrație, axân- du-se în mod particular pe întrebarea dacă statele au un drept moral (absolut) de a împiedica intrarea imigranților pe teritoriul lor. O serie de poziții exprimate de filosofii morali și politici susțin existența unui astfel de drept, întemeiat fie pe baze culturale, pe bazele libertății de asociere, pe drepturi colective de proprietate sau pe eficiența protejării

drepturilor omului. Alți autori susțin opusul însă, anume, că statele nu au un drept unilateral de a-și închide granițele față de străini, plecând de la considerente utilitariste, de dreptate globală sau democratice. Terteleac arată cum argumentele din ambele categorii pot fi criticate, concluzionând însă că politicile cu privire la imigrație pe care le întâlnim de regulă astăzi sunt profund problematice chiar și din perspectiva unora dintre teoriile favorabile permisibilității restricționării imigrației.

în capitolul 5, Alexandru Volacu analizează din perspectivă etică un subiect central pentru societățile democratice, anume votul. Autorul caută să exploreze care sunt datoriile morale pe care le avem atunci când suntem puși în fața unor decizii de natură electorală, arătând cum putem răspunde la întrebări de tipul următor: avem datoria morală de a vota? Este moral permisibil să vindem sau să cumpărăm voturi? Dacă votăm, avem datorii morale cu privire la alegerea pe care o facem între candidați? Volacu caută să chestioneze unele dintre răspunsurile pe care le dăm de obicei la astfel de întrebări, prezentând inclusiv unele susțineri contraintuitive. Acestea includ ideea că nu avem întotdeauna datoria de a vota și chiar că uneori avem datoria morală de a nu vota, că tranzacționarea de voturi poate fi în unele cazuri moral permisibilă și că avem datoria de a nu vota exclusiv ghidați de considerații personale, însă acest lucru nu înseamnă că ar trebui întotdeauna să votăm pentru binele comun.

în capitolul 6, Ana-Maria Niculicea discută o serie de probleme etice referitoare la piețele economice. La prima vedere, contextul economic poate părea separat de domeniul eticii, din moment ce motivele care ghidează deciziile indivizilor în spațiul economic sunt în mod tradițional asociate cu maximizarea bunăstării personale, mai degrabă decât cu urmărirea principiilor etice. Autoarea arată însă că există anumite tipuri de tranzacții și de practici economice ce ridică probleme etice serioase, mai ales deoarece pot adânci dezavantajele unor grupuri vulnerabile. O primă problemă ridicată în capitol se referă la como- dificarea nelimitată a bunurilor. Mai exact, este moral permisibil să tranzacționăm orice fel de bunuri, inclusiv organe, drepturi politice, servicii sexuale etc.? A doua problemă abordată de

Niculicea vizează constrângerile morale ce ar putea fi impuse în cazul anumitor forme de publicitate. Iar ultima problemă caută să exploreze în ce măsură poate fi acceptabilă practica prețurilor speculative, vizibilă recent inclusiv în spațiul românesc în contextul fazei incipiente a pandemiei COVID-19.

în capitolul 7, Constantin Vică și Cristina Voinea abordează problemele etice ce decurg din apariția noilor tehnologii, și în special a internetului, asupra vieții cetățenilor dintr-o societate democratică. Autorii propun un model descriptiv pentru înțelegerea relației dintre internet, cetățean și democrație, bazat pe conceptele de *libertate de exprimare, dreptate informațională, putere* și *sferă privată.* De asemenea, autorii explorează în detaliu o serie de probleme practice pe care le ridică internetul pentru elementele de mai sus, cum ar fi problema reglementării platformelor sociale și posibilitatea acestora de a cenzura anumite discursuri, problema asimetrici informaționale generate de accesul diferențiat la internet, problema dezinformării și a știrilor false (engl. *fake news),* problema gestionării informațiilor personale și a supravegherii prin mijloace digitale sau problema folosirii algoritmilor de către platformele online.

în capitolul 8, Râul Zachia continuă discuțiile cu privire la etică în contextul digitalizării, tratând pe larg o problemă care apare succint și în capitolul precedent, anume cea a prelucrării datelor cu caracter personal. Autorul discută o serie de cazuri ce ridică probleme etice complicate, cum ar fi: folosirea de către instituțiile bancare a algoritmilor ce utilizează date personale ale clienților pentru acordarea de credite, mai ales în contextul în care aceste practici pot discrimina anumiți indivizi sau anumite grupuri vulnerabile; profilarea utilizatorilor de internet pentru transmiterea de reclame țintite către aceștia, mai ales atunci când utilizatorii sunt în mod particular susceptibili la a achiziționa produsele la care se face publicitate; sau transmiterea de comunicări comerciale fără consimțământul destinatarului. Zachia oferă atât o analiză juridică a cazurilor de acest tip, plecând de la legislația actuală existentă în România și la nivelul UE (în special celebrul regulament GDPR), dar și o analiză etică, ancorată în principal în valorile echității și eficienței.

Anca Gheaus examinează în capitolul 9 motivele pentru care relațiile de familie dintre adulți au valoare morală. Relațiile de familie tind să fie asociate cu anumite obligații de contact și sprijin care lipsesc în cazul altor relații apropiate, cum ar fi prietenia: poți oricând să încetezi să mai fii prieten(ă) cu orice persoană, dar *familia e familie,* nu este opțională. în contrast cu aceste așteptări sociale (și uneori legale), Gheaus argumentează că valoarea morală a familiei constă în iubirea pe care și-o poartă membrii ei unii altora. Felul de iubire la care se referă Gheaus aici este chiar cel al prieteniei, bazat pe reciprocitate, consimțământ și parteneriat. Astfel, din capitolul lui Gheaus reiese că prietenia nu doar că are cel puțin la fel de mult potențial moral ca familia, dar este modelul ideal al iubirii dintre adulți, preferabil iubirii romantice sau familiale cărora le lipsesc aceste proprietăți. Relațiile intime pe care ar trebui să le protejăm sunt cele bazate pe iubire; dacă sunt lipsite de iubire, marcate de nedreptăți sau incompatibilități fundamentale de valori, sprijinirea lor s-ar putea să ne compromită integritatea morală.

în capitolul 10, Daniela Cutaș analizează relația dintre copii, părinți și stat, cu accent pe schimbările din ultimele decenii în ceea ce privește recunoașterea crescândă a statutului moral al copiilor și pe implicațiile acestor schimbări pentru felul în care ne putem raporta la copii. Cutaș arată cum aceste schimbări necesită reevaluări ale limitelor drepturilor și responsabilităților în relație cu copiii ale părinților și ale altor membri ai societății. Conceptele-cheie discutate în capitol sunt cele de *statut moral, egalitate morală între copii și adulți* și *responsabilitate pentru copii.* Dinamicile în continuă schimbare între evoluțiile legale și cele societate sunt ilustrate cu exemple din România și Suedia.

în capitolul 11, Oana Băluță abordează conceptul de *consimțământ* și, mai ales, cel de *consimțământ sexual.* în acest capitol, condițiile fundamentale ale consimțământului valid (să fie oferit de bunăvoie, în mod informat, de către o persoană care are capacitatea de a-și exercita alegerea în acea privință) sunt prezentate și analizate pe rând. Criticile feministe asupra autenticității consimțământului sexual în contextul unei societăți hetero-patriarhale și tensiunile pe această temă din interiorul

discursului feminist sunt și ele discutate aici. Autoarea nu doar clarifică literatura de specialitate despre importanța morală a consimțământului, ci și contextualizează discuția despre consimțământ, incluzând date empirice, declarații și experiențe din spațiul românesc atât din trecut, cât și din prezent.

în capitolul 12, Radu Uszkai și Emanuel-Mihail Socaciu prezintă și discută argumentele aduse în favoarea și împotriva obligativității vaccinării, cu accent pe dezbaterea în privința datoriei morale a părinților de a-și vaccina copiii. Autorii analizează și proiectul de lege din România care ar urma să reglementeze obligativitatea vaccinurilor. Pentru că scrierea capitolului s-a suprapus cu pandemia de COVID-19, este inclusă și o reflecție asupra schimbărilor pe care le-ar putea produce aceasta în contextul dezbaterii care face tema capitolului. Autorii optează pentru o strategie bazată pe echitate, în conformitate cu care toți cei care pot participa la bunul public al reducerii transmiterii bolilor au obligația morală de a participa. Refuzul vaccinării, în această perspectivă, încalcă principiul nonvătămării și deci necesită o justificare proporțională cu acest cost.

în capitolul 13, Adelin Costin Dumitru discută aspectele etice referitoare la practica moștenirii. Autorul pleacă de la unele din perspectivele clasice cu privire la moșteniri din secolul al XIX-lea, ce caută să ancoreze dreptul de a lăsa moștenire în efectele pozitive pe care acesta l-ar avea asupra bunăstării generale. în literatura contemporană, argumentele favorabile dreptului de a lăsa moștenire sunt de asemenea legate de ideea de bunăstare generală (în special de impactul benefic asupra productivității), dar și de valoarea libertății. Potrivit unor astfel de argumente, indivizii au un drept de proprietate absolut, ce implică și dreptul de a transfera bunurile personale după bunul plac. în același timp, Dumitru subliniază efectele negative ale unui drept de a lăsa moștenire, din moment ce astfel de transferuri tind să genereze acumulări mari de resurse economice în cadrul aceleiași familii, de-a lungul unor generații succesive, amplificând radical inegalitățile economice și de capital social dintre indivizii unei societăți. Dumitru sugerează că putem răspunde la această problemă prin filtrul unei teorii recente a dreptății, anume

limitarismul, ce setează limite legale și morale cu privire la ce anume poate fi lăsat moștenire și ce ar trebui să fie taxat de stat.

în capitolul 14, Toni Gibea prezintă o serie de experimente în etică, prin care temele de etică sunt cercetate cu ajutorul metodelor empirice. Autorii acestor studii își propun atât să investigheze în practică anumite presupoziții etice (de exemplu, testând intuițiile etice sau scenariile din clasicele experimente filosofice ipotetice), cât și, de exemplu, să determine legătura dintre expertiza etică și comportamentul moral. Parte a domeniului tânăr și în expansiune al filosofici experimentale, etica experimentală explorează tocmai această zonă „sensibilă” a filosofici, la intersecția dintre presupozițiile, teoriile sau intuițiile filosofice și felul în care se iau deciziile în viața cotidiană.

Capitolul 15, al Monicăi Heintz, demonstrează caracterul viu, dinamic, al eticii în acțiune. Cercetarea relatată în acest capitol este una *la firul ierbii.* Heintz relatează și discută observațiile realizate într-o cercetare pe teren în Republica Moldova. Tema cercetării constă în urmărirea evoluției atitudinii morale față de persoanele de vârsta a treia, cauzată de instalarea unei săli de fitness într-un centru de îngrijiri de profil. Heintz relatează nu doar recepția acestei inovații în comunitate și procesul de reevaluare morală ocazionat de ea, ci și, în paralel, limitările exercițiului cercetării empirice în etică. Metodele de cercetare utilizate în acest capitol (observația participativă dintr-o perspectivă fenomenologică) nu sunt comune în filosofie și poate mai ales în filo- sofia analitică. Cu atât mai mult, capitolul ne oferă o ilustrare a cercetării etice în practică, dincolo de disciplina propriu-zisă a filosofici: în etnografie și antropologie.

Mulțumiri

Editorii le mulțumesc colegilor Liviu Andreescu, Adelin Dumitru, Oana Băluță, Adina Preda, Vlad Terteleac și Râul Zachia pentru comentariile utile pe o variantă în lucru a acestei introduceri.

Notă despre contribuții

Daniela Cutaș, Alexandru Volacu și Adrian Miroiu au contribuit la toate părțile introducerii și și-au dat acordul asupra versiunii finale.

Notă despre editarea volumului

Alexandru Volacu a coordonat lucrul la volum și a ținut legătura cu autorii. împreună cu Daniela Cutaș, a citit și a oferit feedback tuturor autorilor pe două versiuni intermediare ale capitolelor. Adrian Miroiu a ținut legătura cu editura în toate etapele publicării. Toate deciziile în privința volumului au fost luate în acord de cei trei editori.

Referințe bibliografice

Andreescu, L. (2010), *Libertatea academică. între teorie și politicile universitare,* Institutul European, Iași.
Anscombe, G.E.M. (1958), „Modern Moral Philosophy”, *Philosophy,* 33 (124), pp. 1-19.
Archard, D., și K. Lippert-Rasmussen (2013), „Applied Ethics”, în H. LaFollette (ed.), *International Encyclopedia of Ethics,* WileyBlackwell, Malden.
Beauchamp, T., și J. Childress (2019), *Principles of Biomedical Ethics,* ediția a VIII-a, Oxford University Press, Oxford.
Bellu, N. (1974), *Etica lui Kant,* Editura Științifică, București.
Bellu, N. (ed.) (1989), *Morala în existența umană. Cercetare ontologică,* Editura Politică, București.
Constantinescu, M., și V. Mureșan (2013), *Instituționalizarea eticii: mecanisme și instrumente,* Editura Universității din București, București.
Copoeru, L, și N. Szabo (eds.) (2008), *Etică și cultură profesională,* Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca.
Cutaș, D. (2007), *GenEtica reproducerii. Politici ale moralității și moralitatea politicilor,* Ideea Europeană, București.
Driver, J. (2007), „Normative Ethics”, în F. Jackson și M. Smith (eds.), *Oxford Handbook of Contemporary Philosophy,* Oxford University Press, Oxford.
Dworkin, R. (2011), *Justice for Hedgehogs,* Belknap Press, Cambridge (MA). Feinberg, J. (1970), „The Nature and Value of Rights”, *Journal of Value Inquiry,* 4, pp. 245-257.
Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice. Power & the Ethics of Knowing,* Oxford University Press, Oxford.
Frunză, S. (2011), *Comunicare etică și responsabilitate socială,* Tritonic, București.
Ghișe, D. (1967), *Existențialismul francez și problemele eticii,* Editura Științifică, București.
Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice,* Harvard University Press, Cambridge (MA).

Grünberg, L. (1972), *Axiologia și condiția umană,* Editura Politică, București.
Grünberg, L. (ed.) (1989), *Ontologia umanului,* Editura Academiei, București.
Gulian, C.I. (1946), *Introducere în etica nouă,* Editura de Stat, București.
Hohfeld, W.N. (2001), *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning,* în D. Campbell și P. Thomas (eds.). Dartmouth Publishing Company, Aidershot.
Iliescu, A.P. (2007), *Etica socială și politică,* Ars Docendi, București.
Kailos, N., și A. Roth (1968), *Axiologie și etică,* Editura Științifică, București.
Kant, I. (1999), *Metafizica moravurilor,* Antaios, București.
Kant, I. (2015), *întemeierea metafizicii moravurilor,* AII, București.
MacIntyre, A. (1998), *Tratat de morală. După virtute,* Humanitas, București.
Mill, J.S. (2014), *Utilitarismul,* All, București.
Miroiu, A. (ed.) (1995), *Etica aplicată,* Alternative, București.
Miroiu, M. (2002), *Convenio. Despre natură, femei și morală,* ediția a Il-a, Polirom, Iași.
Miroiu, M. (2012) (coord.), *Ideologii politice contemporane,* Polirom, Iași.
Miroiu, M., și G. Blebea Nicolae (2001), *Introducere în etica profesională,* Trei, București.
Mohr Lone, J. (2019), „Philosophical Thinking in Childhood”, în A. Gheaus, G. Calder, și J. De Wispelaere (eds.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children,* Routledge, New York, pp. 53-63.
Montefiore, A. (1972), *Introducere modernă în filosof ia morală,* Editura Științifică, București.
Morar, V., D. Crăciun și V. Macoviciuc (2005), *Etica în afaceri. Concepte, teorii, situații morale,* Paideia, București.
Mureșan, V. (ed.) (2006), *Filosofia morală a lui R.M. Hare,* Paideia, București.
Mureșan, V. (2007), *Comentariu la Etica Nicomahică,* Humanitas, București.
Mureșan, V. (2009), *Managementul eticii în organizații,* Editura Universității din București, București.
Mureșan, V., și S. Majima (eds.) (2013), *Applied Ethics.*

Perspectives from Romania, Center for Applied Ethics and Philosophy, Hokkaido University, Sapporo.

Noica, C. (1991 [1944]). *Pagini despre sufletul românesc,* Humanitas, București.

Olson, J. (2019), „Metaethics", în H. LaFollette (ed.), *International Encyclopedia of Ethics,* Wiley-Blackwell, Malden.

Poama, A. (2018), „Application or Construction? Two Types of Public Policy Ethics", în A. Lever și A. Poama (eds.), *Routledge Handbook of Ethics and Public Policy,* Routledge, Abingdon, pp. 37-50.

Rachels, J. (1990), *Created from Animals: The Moral Implication of Darwinism,* Oxford University Press, Oxford.

Rachels, J. (1997), *Can Ethics Provide Answers?,* Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

Regan, T. (1995), „Drepturile animalelor", în A. Miroiu (ed.), *Etica aplicată,* Alternative, București.

Roth, A. (1986), *Individ și societate. Studii sociologice-etice,* Editura Politică, București.

Sayre-McCord, G. (2012), „Metaethics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edward N. Zalta (ed.), https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/metaethics

Săhleanu, V. (1967), *Etica cercetării științifice,* Editura Științifică, București.

Singer, P. (1999), „AII Animals Are Equal", în H. Kuhse și P. Singer (eds.), *Bioethics. An Anthology,* Blackwell, Oxford.

Singer, P. (ed.) (2006), *Tratat de etică,* Polirom, Iași.

Slavici, I. (1897), *Povețe pentru buna creștere a copiilor.* Partea I: *Noțiuni de etică și de estetică,* Tipografia G.A. Lăzăreanu, București.

Slavici, I. (1910), *Educațiunea morală,* Institutul de Arte Grafice și Editura Minerva, București.

Socaciu, E.-M. (2014), *A cui este casa mea?,* AII, București.

Socaciu, E.-M., C. Vică, E. Mihailov, T. Gibea, V. Mureșan și M. Constantinescu (2018), *Etică și integritate academică,* Editura Universității din București, București.

Stere, E. (1975, 1977, 1979), *Din istoria doctrinelor morale* (voi. 1-3), Editura Științifică și Enciclopedică, București.

Stojanovic, S. (1971), *Meta-etica contemporană* (2 voi.), Editura Științifică, București.

Van Norden, B. (2017), *Taking Back Philosophy. A Multicultural*

Manifesto, Columbia University Press, New York.
Volacu, A. (2019), *Avem datoria de a vota?,* Institutul European, Iași.
Wolff, J. (2018), „Method in Philosophy and Public Policy. Applied Philosophy versus Engaged Philosophy”, în A. Lever și A. Poama (eds.), *Routledge Handbook of Ethics and Public Policy,* Routledge, Abingdon, pp. 13-24.

Zamfirescu, V. Dem. (1978), *Etica și psihanaliza,* Editura Științifică, București.

Capitolul 2

Rolul justificărilor religioase în dezbaterea măsurilor publice

Liviu Andreescu

„Rolul legilor nu este să ocrotească adevărul opiniilor, ci siguranța și securitatea comunității și a bunurilor și persoanei fiecărui membru în parte.”
John Locke, *Scrisoare despre toleranță*

2.1. Introducere

într-un caz care a făcut vâlvă internațională, autoritățile argentiniene au refuzat să permită unei fete de 11 ani care a rămas însărcinată în urma unui viol să facă întrerupere de sarcină (Zabludovsky: 2019). Fătul, născut la 23 de săptămâni, a murit la scurt timp după naștere - așa cum, de altfel, medicii considerau că este extrem de probabil să se întâmple. în România, care a permis avortul medical și la cerere după căderea comunismului, personalului medical i se permite să refuze participarea la întreruperile de sarcină, în virtutea obiecției de conștiință. După cum arată cercetări recente însă, există „o prăpastie între ceea ce se întâmplă *de jure,* la nivel legislativ, și *de facto”* (Centrul FILIA și ECPI: 2019, p. 3), astfel încât această excepție a ajuns să pună în primejdie accesul la serviciul medical amintit.

în democrația sud-americană, așadar, o măsură publică susținută preponderent cu argumente religioase a interzis unor persoane (fetei minore și mamei ei, care o susținea)[1] să acționeze așa cum credeau [15] de cuviință, întrerupând o sarcină rezultată în urma unor circumstanțe respingătoare din punct de vedere moral. Aceasta în ciuda faptului că, din cât se poate deduce din presă, cele două considerau temeiurile respective insuficiente pentru interdicție în cazul lor particular (și poate chiar ilegitime în general). Și în democrația europeană religia a fost invocată pentru a justifica excepția de la o măsură publică ce, în principiu, ar trebui să se aplice tuturor membrilor profesiei vizate (obsté-tricien!, dar și alte cadre medicale care pot prescrie abortive). Astfel de cazuri ridică două întrebări înrudite.

Mai întâi: este drept, într-o democrație liberală, ca cineva să fie constrâns printr-o măsură publică[16] să întreprindă - sau să nu întreprindă - un anumit act în baza unor temeiuri în care persoana respectivă nu crede *în mod legitimi* Dacă rațiunile pentru interzicerea avortului au o natură semnificativ religioasă (acest „dacă” rămâne de stabilit, desigur), atunci ne putem aștepta ca anumite persoane nereligioase sau cu alte credințe religioase să nu recunoască aceste justificări. în al doilea rând: este echitabil ca cineva să fie exceptat de la înfăptuirea unui anumit act, stabilit printr-o măsură care se aplică tuturor persoanelor relevante, invocând pentru dispensa în cauză o justificare religioasă?

Capitolul de față se va concentra asupra primei întrebări. Mai exact, va examina dintr-o perspectivă liberală rolul „argumentelor religioase” (sintagmă pe care o voi clarifica ulterior) în dezbaterea și adoptarea măsurilor publice. Argumentele religioase în sprijinul unor măsuri precum limitarea

15 Despre etica relației dintre copii, părinți și stat, a se vedea capitolul Danielei Cutaș din volumul de față.

16 Voi presupune în continuare că orice măsură publică implică, într-un grad variabil, o formă de constrângere, fie directă, fie indirectă (de exemplu, prin taxe și impozite). Ca atare, orice măsură publică trebuie justificată în sensurile discutate în continuare.

avortului sunt ilustrative, fiindcă democrațiile moderne au o structură pluralistă confesional și ideologic. Ca atare, ne așteptăm ca o parte din membrii acestor comunități politice, deseori o parte importantă, să nu accepte *în mod firesc* o justificare bazată pe o tradiție religioasă anume. în România, dreptul de a cere o întrerupere de sarcină rămâne deocamdată ferit de atacuri directe din partea politicienilor (nu și a activiștilor). întâlnim însă frecvent argumente religioase în domeniul educației, al politicilor „de gen” ori în privința reglementării statutului civil, ca în cazul recentului referendum privind căsătoria.

A doua întrebare ne arată reversul medaliei: dacă avem anumite convingeri fundamentale, precum acelea asociate cu sistemele religioase, cum am putea trăi într-o societate după reguli uneori incompatibile cu ele? După cum observă filosoful Jürgen Habermas (2006, p. 7): „Un stat nu își poate împovăra cetățenii [...] cu datorii incompatibile cu strădania de a duce o viață cucernică - nu le poate cere ceva imposibil”[17]. Capitolul se va referi la această temă doar succint.

2.2. Justificare și legitimitate

în această secțiune plasez întrebările anterioare în contextul unui grup de teorii politice numit uneori „liberalism politic” (Rawls: 2005; Larmore: 1987), „liberalism justificativ” (Gaus: 1996) sau „liberalismul rațiunii publice” (engl. *public reason)* (Quong: 2018). Voi folosi sintagma „liberali justificativiști” pentru a desemna acest grup eclectic de teoreticieni, în ciuda

17 Citatul se referă la cucernicie în sensul religios, dar cele discutate se aplică, *mutatis mutandis,* și anumitor „evlavii seculare”, cum întâlnim la persoanele care își conduc existența după un cod etic nonreligios riguros. Acestea pot include sisteme filosofice pseudoreligioase (confucianismul), versiuni de umanism secular (când nu reprezintă doar o etichetă pentru anticlericalism) și spiritualitate New Age, forme complexe de venerație a naturii. Generalizarea dincolo de religia propriu-zisă reprezintă o temă dificilă și controversată (Ben-Zvi: 2018; Greenawalt: 2016), marginală în literatură și în capitol.

controverselor de substanță din interiorul curentului. De altfel, punctele principale de dezacord vor deveni vizibile mai jos în contextul distincției dintre *exclusivism* (pe scurt, poziția că argumentele religioase nu își au locul în dezbaterea privind măsurile publice și nu trebuie să constituie o bază pentru sprijinirea acestora) și *inclu- sivism* (teza că argumentele religioase pot fi aduse în dezbatere și pot reprezenta o bază pentru susținerea măsurilor publice).

2.2.1. Ideea de justificare publică

Cititorii și cititoarele au recunoscut probabil în prima întrebare ridicată în introducere o preocupare de căpătâi a teoriei politice moderne: în ce condiții poate o comunitate constrânge în mod legitim acțiunile cetățenilor săi? Răspunsul liberalilor justificativiști, redus la esență, leagă legitimitatea acțiunilor comunității de două condiții. Prima condiție face apel la existența câtorva reguli sociale și politice fundamentale („constituționale”), împărtășite de membrii comunității. în al doilea rând, legitimitatea este legată de „o datorie morală, deși nu legală - datoria respectului [engl. *civility]* - de a ne explica unul altuia [...] cum pot fi întemeiate [...] principiile și politicile pe care le susținem și pentru care votăm. Această obligație presupune și disponibilitatea de a-i asculta pe ceilalți, cu deschidere, atunci când avem în vedere adaptarea [engl. *accommodation]* rezonabilă a legilor la opțiunile lor” (Rawls: 2005, p. 217).

Datoria de a justifica de ce susținem măsurile publice[18] (sau ne împotrivim lor) nu se rezumă la o simplă expunere de motive. Presupune, mai curând, un proces de argumentare rațională, cu temeiuri care pot fi evaluate de ceilalți participanți la dezbaterea publică - și care sunt oferite spre a fi evaluate astfel. Cheia acestei concepții despre forma „justificării *publice”* cum a fost ea numită, o reprezintă altă sintagmă din citatul anterior: datoria respectului sau a civilității (voi folosi ambii termeni, așa cum apar și în literatură). Aceasta - susțin justificativiști! - decurge direct dintr-o presupoziție fundamentală a culturii noastre politice:

18 Unii justificativiști limitează sfera de aplicare a justificării la principiile constituționale. Nota 2 din acest capitol sugerează de ce principiul ar trebui extins.

anume, că toți membrii comunității sunt liberi (nesupuși autorității altora) și egali (Ackerman: 1981; Gaus: 2011; Quong: 2018). A trata fiecare membru al comunității drept o persoană liberă și egală presupune a-i recunoaște capacitatea „de a dezvolta în mod coerent credințe din propria perspectivă" (Larmore: 1987, pp. 63-64); adică, simplificând, de a avea propriul punct de vedere despre acțiunile comunității. Când cetățenii se respectă unul pe celălalt, ei își cer unul altuia să își justifice rațional aceste puncte de vedere și, totodată, în spirit de reciprocitate (Bohman: 2003; Gutmann și Thompson: 1996, p. 55ff.), acceptă să țină cont de justificările celorlalți[19].

Preocuparea liberalilor justificativiști pentru reciprocitate și datoria cetățenilor de a-și justifica public susținerea pentru măsurile propuse în comunitate reflectă convingerea că, în ziua de azi, considerăm inevitabilă nu doar existența unor puncte de vedere diferite cu privire la astfel de măsuri, ci și întemeierea opțiunilor pe sisteme de credințe diverse. Totodată, acceptăm drept inevitabil faptul că niciunul dintre aceste sisteme de credințe nu va fi dominant la nivel politic, în ciuda faptului că adepții săi îl vor considera adevărat, poate în mod unic[20]. Prin urmare, multe măsuri vor fi iremediabil controversate - nu doar într-un sens pragmatic (păreri diferite despre ce soluție atinge mai bine un obiectiv), ci și normativ (ce soluții respectă anumite valori și principii, evaluate diferit în funcție de credințele care le întemeiază).

în condiții de pluralism ideologic constitutiv, o parte sau alta a membrilor comunității se simt profund nesatisfacuți atunci când măsurile publice nu sunt cele pe care le-ar fi dorit. Și cum, în viața politică a democrațiilor moderne, uneori aceleași categorii

19 în cartea lor despre dezacordurile morale din societățile democratice, Gutmann și Thompson (1996, pp. 63-69) propun o versiune mai complexă a principiului reciprocității, care nu se limitează la justificarea publică.

20 Iată un înțeles mai profund al ideii că adevărul nu face casă bună cu politica, despre care Hannah Arendt (2000) a scris un eseu faimos în anii ’60.

de persoane sunt nemulțumite în mod repetat de diverse politici neconvenabile, se naște inevitabil întrebarea de ce le-ar accepta totuși în mod pașnic? Răspunsul justificativiștilor a fost schițat mai sus: un set de principii constituționale (reguli sociale și politice fundamentale) împărtășite, alături de respectarea datoriei civilității, ar trebui să satisfacă orice membru al comunității suficient încât să nu fie incitat la revoltă de deciziile nemulțumitoare. Faptul că acestea din urmă sunt luate prin proceduri juste, dezbătute și justificate public într-un discurs pe care cetățeanul îl poate înțelege și căruia îi poate răspunde, într-o competiție echitabilă de idei, ar trebui să-i ofere sentimentul că valorile și opțiunile sale sunt respectate.

Ce presupune, în termeni concreți, justificarea publică? O regulă ține de participare: nimeni nu este exclus de la conversația publică; cel puțin, nicio persoană cu care se poate sta de vorbă în privința relevantă[21].

Mai important, justificarea publică a opțiunii preferate ne obligă la folosirea unor termeni accesibili *tuturor* concetățenilor: argumente pe care oricine să le poată susține, combate sau modifica - ceea ce presupune în primul rând că le poate înțelege. în esență, accesibilitatea (sau „publicitatea”)[22] presupune efortul de a traduce propriile puncte de vedere în termeni inteligibili celorlalți cetățeni, de a vorbi o limbă argumentativă comună: „Cerința politică fundamentală [a justificării publice] este de a converti obiceiurile și practicile nereflexive în temeiuri [...] și de a

21 Când nu se poate sta de vorbă - în acest sens - cu un concetățean? Tema nu poate fi analizată aici, dar iată câteva exemple. Excludem de la conversația pe o temă publică cetățenii nesinceri sau care refuză să își justifice pozițiile ori care manipulează informațiile, deliberat sau pentru că nu le pasă de adevăr (Dumitru: 2020).

22 Folosesc termenii „accesibilitate” și „publicitate” (în sensul de „caracter public”) interșanjabil. în literatură, cea din urmă presupune uneori accesibilitatea alături de o condiție suplimentară, numită și „acceptabilitate” (Wall: 2002) - o justificare este legitimă dacă nu poate fi respinsă de cei cărora le este adresată.

căuta justificări care pot fi împărtășite celor care au altă părere [...] datorită idealurilor lor religioase și filosofice fundamentale" (Macedo: 1997, pp. 9-10).

Justificarea reprezintă, cum s-ar spune, cel mai mic numitor comun de care cei cu credințe diferite au nevoie pentru a putea trăi în pace socială - nu neapărat deplin mulțumiți de conținutul deciziilor luate în comun, dar măcar recunoscând ca legitim procesul și rațiunile pe baza cărora aceste decizii au fost luate. Perspectiva de față are o altă consecință importantă, exprimată de obicei sub forma unei datorii suplimentare a *abținerii* sau *autolimitării* (engl. *self-restraint):* argumentele nepublice nu ar trebui folosite de cetățeni drept bază pentru deciziile lor în favoarea unei măsuri publice. Altfel spus, atunci când nu dispunem de argumente accesibile *suficiente* pentru a sprijini o măsură publică - în cazul-limită, atunci când avem la îndemână doar temeiuri inaccesibile -, ar trebui să ne reținem de la a susține măsura în cauză. Invers, ar trebui să sprijinim - prin vot sau în alt mod - o politică publică doar dacă considerăm că dispunem de argumente publice adecvate (indiferent de alte temeiuri nepublice care, desigur, ne pot întări convingerea). Revenind la exemplele de la începutul acestui capitol: deciziile întemeiate politic în mod adecvat ar satisface atât persoanele evlavioase, cât și pe cei care consideră mai puternic dreptul persoanei de a alege. „Ar satisface" înseamnă, în context, nu mai mult decât atât: că măsurile luate de comunitate ar fi recunoscute ca tolerabile, fie și temporar.

Cele de mai sus ne conduc inevitabil către o nouă întrebare: când putem considera un argument accesibil sau inteligibil[23]? Ideea că anumite argumente ar fi accesibile *tuturor* - iar altele nu - implică standarde sau criterii pe care doar primele le îndeplinesc; și, totodată, că aceste criterii sunt acceptate de fiecare membru al comunității politice. Altfel spus, un argument accesibil va fi recunoscut de oricine drept o bază adecvată pentru

23 Conceptul de „inteligibil(itate)" este uneori utilizat cu un sens mai precis, reflectând un standard de justificare publică mai relaxat decât accesibilitatea (Vallier: 2014); aici folosesc termenii ca sinonime.

adoptarea măsurii în cauză (Quong: 2018; Eberle: 2004, p. 64). Ce ne face totuși să credem că există asemenea (categorii de) rațiuni? La urma urmelor, societățile moderne sunt iremediabil pluraliste. Ne așteptăm deci ca oamenii să aibă credințe diverse, nu să fie mulțumiți cu aceleași argumente. în plus, multe persoane nu posedă neapărat competențe cognitive avansate sau înclinația necesară construirii de argumente complexe. Prin urmare, de ce ar avea capacitatea de a distinge între argumentele publice și cele inaccesibile? Justificativiș- tii răspund idealizând membrii comunității politice (Vallier: 2011) - un argument accesibil este unul acceptabil drept bază adecvată în favoarea unei măsuri pentru fiecare membru rațional, rezonabil („cu care se poate sta de vorbă”), dotat cu competențe cognitive adecvate și aflat în posesia cunoștințelor necesare pentru a judeca măsura publică în discuție.

Ideea că adoptăm drept standard de adecvare a dezbaterilor publice o societate compusă din asemenea persoane cu capacități speciale poate să pară exagerată prin ambiție. De fapt, cred că soluția este mai realistă decât pare la prima vedere. Pe de-o parte, în viața de zi cu zi avem uneori de la ceilalți pretenția să se comporte după asemenea standarde - să știe despre ce vorbesc și să evalueze lucrurile în mod rațional. Atunci când argumentăm în familie sau cu prietenii despre o decizie cât de cât importantă asupra căreia trebuie să ne punem de acord, nu acceptăm de obicei motive de tipul „N-am chef” sau „Fiindcă așa vreau eu”. Deseori interpretăm asemenea replici ca pe refuzul unei discuții veritabile. Dacă apropiații persistă, îi considerăm - în situația respectivă - nerezonabili („Cu tine nu se poate discuta!”).

O minicomunitate reală (deși cu viață scurtă) ne oferă un exemplu chiar mai bun de societate care se comportă astfel: curtea cu jurați. Jurații sunt cetățeni obișnuiți chemați să judece o dispută după standarde epistemice asemănătoare celor invocate mai sus (Abramson: 1998; Gutmann și Thompson: 1996). Activitatea lor în sălile de judecată reprezintă o imagine sintetică a dezbaterii publice justificate. Jurații se informează despre caz cu dovezi de diferite tipuri, prezentate de actori diverși (autorități, experți, martori), apreciază veridicitatea și importanța

probelor și evaluează argumentele bazate pe probe propuse de avocații părților.

Analogia cu deliberările juraților sugerează ce categorii de dovezi (temeiuri) și de judecăți - cele admise sau considerate adecvate în instanță - regăsim în argumentele publice sau accesibile. Curțile ne-au obișnuit, de exemplu, cu prezența unei puzderii de experți, înzestrați cu diplome și experiență care le atestă competențele științifice sau tehnice. O listă de temeiuri accesibile ar include așadar fapte obiective, eventual coroborate cu mai multe surse credibile, inclusiv mărturii ori experiențe personale considerate realiste, date tehnice sau alte informații de specialitate pertinente. Acestea ar trebui interpretate după metode științifice, dar și cu judecăți de bun-simț (bazate pe „simțul comun”), recunoscute în general ca plauzibile.

în mod simetric, ne putem gândi la argumentele inaccesibile ca la judecăți și dovezi care nu ar fi considerate adecvate în fața instanțelor. De exemplu, lipsesc din deliberările juraților (cel puțin din versiunea idealizată din filme) mărturiile unor telepați cu puteri extrasenzoriale, prooroci care pot vedea viitorul ori spiritiști care comunică cu persoanele decedate (deși, dacă ar reuși aceste performanțe, ar fi de folos maxim în rezolvarea crimelor). Probabil că nici teoriile conspirației (Dumitru: 2020) nu ar fi acceptate în probatoriu sau n-ar fi luate în seamă de jurați care își respectă rolul - decât, pesemne, în favoarea unui verdict cu circumstanțe atenuante datorate unor tulburări psihice.

Pe scurt, anumite standarde epistemice „universal valabile”, cum sunt cele practicate de știință, dar și de simțul comun, proceduri bazate pe verificare și demonstrație, se califică drept publice (Klosko: 2003, p. 170). Diverse forme de cunoaștere *ezoterică,* cum ar fi divinația, nu întrunesc criteriul accesibilității generale.

Următorul scenariu imaginar evocă legătura dintre accesibilitatea argumentelor și legitimitatea deciziilor întemeiate pe ele. Să ne imaginăm o societate în care măsurile sunt luate, prin vot popular, în absența oricărei dezbateri comunitare. Fiecare cetățean votează relativ frecvent și în conformitate cu propriile preferințe (așa cum se întâmplă și în societățile noastre)

propuneri dintr-o listă la care oricine poate contribui. însă nici cei care propun măsuri, nici cei care le votează nu explică și nu își susțin vreodată public opțiunile. Cum ne-am simți oare dacă, trăind într-o astfel de societate, am afla că s-a interzis cultivarea lalelelor, scărpinatul în cap în public ori mestecatul de gumă[24 25]? Pe de-o parte, probabil că ne-am imagina că, dacă cel puțin 50% + 1 dintre concetățeni au votat în favoarea unei măsuri de acest tip, vor fi avut ei niște rațiuni plauzibile. Am accepta totuși validitatea unor astfel interdicții dacă nu am ști care au fost rațiunile respective? La o adică, poate unii au votat opțiunea bizară ca să se distreze sau fiindcă nu le place plescăitul sonor și consideră asta un motiv suficient ca să interzică guma de mestecat. Exemplele sunt deliberat derizorii, însă atunci când tema are importanță personală - cum ar fi restricțiile privind condițiile în care ne putem căsători, când și unde putem călători ori întreruperea unei sarcini -, pesemne că nu am accepta o restricție neconvenabilă dacă nu am ști *măcar* de ce a fost impusă. Cu alte cuvinte, nu am consimți la o constrângere care nu ne e justificată, chiar dacă ea este stabilită printr-o procedură de decizie (precum votul majoritar) echitabilă.

Exemplele de mai sus ilustrează de ce nu e deloc exagerată ideea că așteptăm de la cei cu care dezbatem să se comporte rațional, să fie rezonabili și să facă un efort cognitiv, oferindu-ne argumente pe care le-am putea, în principiu, accepta ca adecvate. Solicităm frecvent astfel de standarde în viața de zi cu zi.

2.2.2. Câteva clarificări-cheie

Niște clarificări succinte ne ajută să distingem mai bine ce implică ideea de justificare publică. Să începem cu o remarcă a cărei importanță nu a fost, până acum, subliniată suficient: justificarea publică reprezintă o datorie morală, nu o obligație legală. Nimeni nu se așteaptă ca într-o democrație liberală cetățenilor să li se interzică să folosească ce argumente doresc în dezbaterea publică sau să voteze măsuri pe baza lor[11]. De aceea, datoria în cauză este interpretată în mod obișnuit în termenii unei

24 Acesta din urmă este un exemplu real, din Singapore.
25 sunt acceptate uniform de teoreticieni. Pentru o discuție conexă, vezi articolul Adinei Preda din acest volum.

rețineri: dacă ne respectăm reciproc, nu vom folosi anumite tipuri de argumente și nu vom susține politicile publice pe baza lor. E un fel de a spune că anumite afirmații nu sunt potrivite în conversația publică; și că celor care le folosesc ar trebui să li se atragă atenția - dar nu mai mult - că au depășit granițele dezbaterii acceptabile.

în același timp, justificativiștii nu pretind nici că justificările publice sunt doar preferabile celor nepublice. Ei nu susțin numai că „Deoarece așa îmi convine mie" sau „Pentru că așa am citit în cărțile de Tarot" reprezintă considerații inadecvate în dezbaterea publică și pentru susținerea de măsuri colective, ci și că furnizarea de temeiuri nepublice și utilizarea lor ca bază de decizie, cel puțin acolo unde nu sunt însoțite și de argumentări publice suficiente, ar fi *întotdeauna* potrivnică moralei comunitare.

în al doilea rând, justificarea publică nu necesită ca argumentele oferite să fie corecte în forma propusă; ci numai să fie *acceptabile* ca temei[26]. De exemplu, ideea altfel extrem de controversată că viața începe în momentul concepției pare un temei adecvat în acest sens limitat. Ca participant la conversația politică, știu ce să fac cu afirmația în cauză - pot cere dovezi suplimentare, o pot deconstrui conceptual, pot pune la îndoială sensul anumitor termeni sau pot contesta unele dintre presupusele sale implicații. în cele din urmă, pot respinge afirmația drept falsă sau pot contesta un argument care se bizuiește pe ea ori pot rămâne temporar indecis cu privire la validitatea sa. Cu alte cuvinte, *în primă instanță* caracterul public sau accesibil al unui argument nu ne spune nimic decisiv despre validitatea sa. Un argument accesibil se poate dovedi până la urmă eronat, de exemplu, atunci când baza sa empirică se dovedește a fi greșită. Și a continua să susții o afirmație după ce a fost infirmată convingător poate degenera într-un comportament nerezonabil din perspectiva justificării publice (și nu numai).

Totodată, caracterul accesibil nu ne spune mare lucru nici despre greutatea pe care participanții la conversație o acordă

26 Trebuie spus că această interpretare este doar una dintre mai multe posibile.

unui argument relativ la alte rațiuni menite fie să sprijine, fie să combată măsura supusă discuției. De pildă, ne putem imagina cu ușurință mai multe justificări publice pentru permiterea avortului și, simultan, pentru interzicerea sau restrângerea sa. Cel mai frecvent găsim argumente plauzibile de ambele părți. Probabil că, pentru fiecare participant, argumentele vor cântări diferit, în funcție de sensibilitățile sale ideologice și de experiențele sale personale. Teza justificării publice este aceea că, într-o societate pluralistă, diversitatea de evaluări (sau ponderări) subiective ale argumentelor este inevitabilă și poate duce la opțiuni personale diferite, toate bazate pe temeiuri accesibile[27].

Apoi, ce parte câștigă competiția de argumente pro sau contra unei anumite măsuri - la vot direct sau prin reprezentanți - nu se suprapune complet peste întrebarea noastră: cu ce tipuri de justificări *este legitim* să fie purtată bătălia argumentativă. Chestiunea care preocupă justifi- cativiștii este ce argumente intră în dezbatere - și, astfel, ajung să întemeieze politicile publice. Odată dezbătute, măsurile adoptate reflectă cel mai adesea diversitatea de opinii și deci de argumente care le-au servit drept bază. Nici în societățile cele mai liberale disputa din jurul întreruperii de sarcină la cerere nu a fost câștigată de un punct de vedere extrem: aproape peste tot există anumite restricții, chiar dacă unii le consideră prea severe, iar alții prea laxe.

La fel de important - și cu această observație facem tranziția către secțiunea următoare -, poziția schițată nu înseamnă nici că, în dezbaterea publică, trebuie să ne ținem departe de valori sau principii morale, că dezbaterea cu privire la politicile publice trebuie să rămână una exclusiv tehnică. Faptul că nu acceptăm divinația sau alte proceduri ezoterice ca exercițiu de argumentare accesibilă și rezultatele ei ca temeiuri adecvate nu înseamnă neapărat că o parte dintre valorile celor care folosesc această practică, eventual chiar unele valori obținute de persoana

27 Rawls a identificat mai multe surse ale acestor dezacorduri inevitabile într-un spațiu de acord politic general, numindu-le generic „poverile judecății” (engl. *burdens of judgment)* (Rawls: 2000, p. 54ff. ; Quong: 2011, p. 192ff).

respectivă prin divinație, nu au ce căuta în dezbaterea publică.

în fine, o justificare publică adecvată nu reprezintă o condiție *suficientă* pentru o măsură publică legitimă, ci doar una necesară. Nu orice lege adoptată pe baza unui set adecvat de argumente accesibile este dreaptă[28].

2.3. Argumentele religioase și dezbaterea publică

în secțiunile de mai sus am formulat problema generală (când poate fi legitimă o măsură constrângătoare), am sugerat un răspuns parțial (întemeierea măsurii pe argumente publice) și am clarificat o parte dintre concepte (datoria respectului sau a reciprocității, publicitate, accesibilitate, autolimitare). Am sugerat indirect, fără a explora explicit subiectul, că „argumentele religioase” nu ar respecta condiția publicității. Aceasta reprezintă tema secțiunii care urmează.

2.3.1. Poziția exclusivistă

De ce ne preocupă, în contextul justificării publice, religia în mod special? Din cel puțin trei motive. Mai întâi, un sistem de credințe religioase este reprezentativ pentru filosofiile sau doctrinele „totale”[29], care acoperă mai multe dintre dimensiunile esențiale ale vieții unei persoane: relația cu cei apropiați și raporturile cu comunitatea mai largă, totul în lumina unor idei profund înrădăcinate, dar foarte particulare (deci ezoterice) despre bine și rău sau despre sensurile vieții. A doua rațiune ține de faptul că religia reprezintă mărturia palpabilă a pluralismului ideologic ireductibil din societățile contemporane: dintre ideologii, sistemele de idei religioase ies în evidență în privința numărului lor, a maselor de adepți, dar și în cea a varietății de conținut ideatic[30]. în fine, disputele religioase oferă o hartă a conflictelor

28 Capitolul nu discută setul complet de condiții necesare și/sau suficiente.

29 Literatura face distincția între „doctrine comprehensive” sau „totalizatoare” (engl. *comprehensive doctrines),* pentru a desemna astfel de ideologii totale, și „concepții despre bine” (engl. *conceptions of the good),* semnificând sisteme de credințe despre ce reprezintă o viață bună și cum ar trebui ea realizată.

30 O scurtă sinteză: Pew Research Center (2012).

sociale care au măcinat și macină societățile lumii, generând măsuri contestate (iar uneori, mai ales în trecut, abuzuri grave). Și din acest punct de vedere, sistemele de credințe religioase se dovedesc reprezentative pentru tema legitimității acțiunilor colectivității.

Probabil că din discuția de până acum despre argumentele accesibile *versus* ezoterice s-a conturat deja problema ridicată de temeiurile religioase pentru justificarea publică. Dacă acceptăm ideea că legitimitatea unei măsuri depinde de furnizarea, în sprijinul său, de argumente accesibile tuturor, atunci, în virtutea pluralismului, argumentele religioase par să cadă testul publicității. Prin definiție, un temei religios aparține repertoriului de credințe specifice unei anumite filosofii totale (sau câtorva, însă rareori tuturor celor dintr-o societate). Reprezintă, în acest sens, o rațiune dogmatică (engl. *sectarian)*[31] [32]. Fiindcă nu ne putem aștepta de la un adept al catolicismului, de pildă, să poată înțelege sau aprecia în mod necesar un argument derivat dintr-o doctrină hinduistă, adeptul celei din urmă are datoria morală - în opinia justi- ficativiștilor - să se abțină de la a folosi astfel de susțineri în dezbaterea publică și drept bază a sprijinului pentru măsuri publice. Altminteri, nu ar acorda celui dintâi respectul cuvenit în calitate de concetățean sau concetățeană. Poziția care consideră că temeiurile religioase, ca argumente prin excelență dogmatice, trebuie excluse (prin autolimitare sau reținere) de la dezbaterea privind măsurile publice este de obicei considerată *exclusivistă™.* Voi folosi eticheta pentru versiunea radicală a acestei poziții: niciun argument religios nu este accesibil; și cei ce nu dispun de suficiente argumente accesibile pentru o măsură favorită ar trebui să nu o sprijine public. Cam toți justificativiștii

31 Am tradus termenul englezesc *sectarian* prin „dogmatic” pentru că alternativele - „sectar”, „doctrinar”, eventual „partizan” - par și mai nefericite. Și „dogmatic” are, în românește, o conotație negativă: persoană cu opinii rigide. Nu acesta este sensul intenționat aici, ci unul valoric neutru.

32 Abținerea are drept consecință o formă de neutralitate a dezbaterii publice: măsurile pot lua în considerare doar temeiuri nedogmatice, nonsectare.

acceptă o formă sau alta de excludere, cum vom vedea, însă o parte dintre ei susțin că cel puțin anumite argumente religioase pot fi admise în dezbaterea publică (nu sunt așadar exclusiviști în sensul strict de aici). Există un spectru de poziții *inclusiviste,* deși puțini justificativiști acceptă forma maximală (toate temeiurile religioase pot fi admise la dezbatere) (Boettcher: 2005)[33].

2.3.2. Ce constituie un argument religios?

Nu am problematizat, până acum, sintagma „argument religios". înainte de a clarifica ce înseamnă că cineva își bazează opțiunea publică pe o credință religioasă, merită semnalată complexitatea și diversitatea de credințe dintr-un sistem religios. Unele au în vedere importanța anumitor virtuți (iubirea față de aproapele, de pildă); altele reprezintă îndrumări etice despre cum ar trebui să se comporte o persoană pioasă, în general ori în cazuri precis definite. Unele credințe se referă la evenimente istorice sau biologice (apariția omului); altele proorocesc evenimente. Anumite credințe oferă o perspectivă generală despre natura umană (decăzută, sfântă), în timp ce altele privesc rolul unor instituții sau organizații, religioase ori laice (organismele bisericești, „Cezarul"). Dincolo de această diversitate tipologică, credințele religioase sunt contestate în interiorul confesiunii, uneori chiar în miezul comunității teologice sau prin voci cu autoritate doctrinală formală. Varietatea și complexitatea sistemelor de credințe nu trebuie pierdute din vedere, însă afectează mai puțin tema legitimității invocării lor în dezbaterea publică.

Ce este comun tuturor exemplelor de idei religioase citate mai sus? Să consemnăm mai întâi o diferență importantă. O parte dintre ele au un conținut religios specific, în sensul că se referă la entități dintr-un anumit sistem de credințe de acest tip (Dumnezeu, Coranul, profeți, pilde ș.a.m.d.). Le putem considera religioase prin excelență. Altele, precum porunca de a nu minți sau ideea că statutul de persoană este obținut în momentul

33 Unii liberali justificativiști, precum John Rawls și Robert Audi, admit utilizarea anumitor argumente dogmatice în dezbaterea publică, atâta vreme cât sunt dublate de un set adecvat de argumente publice.

concepției, nu au în mod necesar un astfel de conținut. Când sunt folosite ca justificări, calificăm astfel de afirmații drept „religioase” *în sens epistemic* dacă servesc drept premise sau concluzii într-un argument ce depinde de considerente precum o sursă de autoritate divină, clericală sau teologică (Audi: 2000, p. 71). De exemplu, cineva căruia i se cere să explice de ce statutul de persoană în sens moral se obține în momentul în care un ovul a fost fecundat s-ar putea să nu poată oferi altă justificare decât cea conform căreia cartea sa sfântă sau teologii atestă acest lucru.

Uneori, o idee fără conținut religios și care nu este religioasă nici în sens epistemic poate totuși fi *motivată* de o convingere religioasă (Audi: 2000, pp. 73-74). Reluând exemplul de mai sus, acesta ar fi cazul cercetătorului care pune bazele unei teorii nonreligioase a obținerii statutului de persoană în momentul concepției. La fel, afirmația nedogmatică că inima fătului începe să bată în săptămâna a șasea poate fi adusă în discuție ca urmare a motivației dogmatice că avortul este contrar Scripturilor. Majoritatea justificativiștilor nu consideră că o motivație religioasă este suficientă pentru a descalifica un argument de la a fi acceptabil public. De pildă, anumite argumente bazate pe o versiune nonreligioasă a dreptului natural, construită dintr-o pornire religioasă (cum ar fi credința în universalitatea moralei izvorâte dintr-o sursă supraumană), s-ar putea califica drept argumente publice (Greenawalt: 2002; Vallier: 2011). în cele ce urmează, poziția exclusivistă va fi interpretată ca acceptând motivația religioasă drept compatibilă, în principiu, cu accesibilitatea.

Ce înseamnă că cineva își bazează sprijinul pentru o măsură publică pe o convingere religioasă cum sunt cele anterioare? în cazul emblematic, o persoană se bazează pe o credință religioasă atunci când, în absența celei din urmă, ar fi ales altă opțiune (Greenawalt: 1988, p. 36). Definiția sună simplu, dar realitatea se arată mai complexă. Deseori nu știm în ce măsură, în absența unei convingeri religioase anume, ne-am fi schimbat poziția. Căci, având deja convingerea cu pricina, nu ne putem neapărat imagina cum ar fi să nu o avem (anume, ce ar mai rămâne din

edificiul nostru de credințe nonreligioase). Mai mult, deși uneori putem aprecia că anumite credințe nonreligioase au fost cauzate de o convingere religioasă, nu putem face acest lucru întotdeauna. Poate am fi avut aceleași credințe nonreligioase chiar și în absența convingerii religioase care este afină cu ele. în lumina complicațiilor tocmai expuse, a fost a propus următorul răspuns la întrebarea din deschiderea acestui paragraf:

o persoană se bazează pe convingeri religioase dacă renunțarea la acestea ar determina-o să ia în calcul în mod serios abandonarea poziției sale. Dacă, în prezent, persoana este convinsă de poziția sa și nesigură cu privire la ceea ce ar crede în absența convingerilor religioase, se bizuiește pe ele într-o anumită măsură, chiar dacă este posibil să fi ajuns la aceleași concluzii și în lipsa lor (Greenawalt: 1988, p. 37).

în termenii definiției anterioare, exclusivismul afirmă că, atunci când cineva se bizuiește pe o credință religioasă în preferința pentru o măsură publică, ar trebui să se rețină de la a o susține (prin vot sau în orice alt mod)[34]. Altfel spus, dacă cineva nu dispune de un set de argumente nedogmatice (sau „seculare”)[35] *suficient* pentru a argumenta satisfăcător în favoarea unei măsuri publice, ci are nevoie să recurgă și la temeiuri religioase pentru a construi o susținere adecvată, ar trebui să renunțe la promovarea măsurii. De exemplu, atunci când cineva crede că întreruperea de sarcină ar trebui interzisă în orice circumstanță pentru că a identificat o astfel de poruncă morală în cartea sa sfântă și, în același timp, nu consideră că are

34 Desigur, persoana poate spera în continuare că măsura va fi adoptată.

35 Ca și „dogmatic”, „secular” reprezintă un termen nefericit, fiind asociat în discursul comun și militant cu o poziție anticlericală, chiar antireli- gioasă. Nu acesta este sensul din literatură, unde „secular” înseamnă „nonreligios”: „Care nu depinde de dovezi precum existența lui Dumnezeu (sau negarea acesteia) sau de considerente teologice ori de afirmațiile unei persoane sau instituții în calitatea acesteia de autoritate religioasă” (Audi: 2000, p. 89). Semnalez aici termenul, dar îl voi folosi cât mai puțin în cele ce urmează, preferând „nedogmatic”

argumente nedogmatice adecvate pentru a susține acest punct de vedere, ar trebui să se abțină de la a o face în mod practic.

2.3.3. Accesibilitate și autoritate

Până acum, poziția exclusivistă s-a concentrat asupra problemei inteli- gibilității sau comunicabilității: putem dezbate cu concetățeni ale căror raționamente se bazează pe credințe pe care noi nu avem cum să ne bizuim? Altfel spus, ce descalifică de la accesibilitate argumentele religioase este natura lor ezoterică. O perspectivă întru câtva distinctă identifică o problemă separată: aceasta trimite atât la incomunicabili- tatea, cât și la deficiența argumentativă a temeiurilor religioase ca piese de „rațiune practică”.

O dezbatere recentă pune bine în lumină această perspectivă. O proporție considerabilă (81%) dintre evanghelicii (neoprotestanții) albi americani l-au votat în 2016 pe Donald Trump ca președinte al SUA. Conduita privată și publică a candidatului a fost descrisă de un susținător al acestei opțiuni electorale ca „deopotrivă indecentă și depravată, un om în viața căruia au fost prezente adulterul, misoginia, insensibilitatea rasială, orgoliul, limbajul vulgar, înșelătoria, agresiunea sexuală, divorțul, desfrâul, jocul de noroc și pornografia” (Walker: 2020). Cu toate acestea, susține profesorul de teologie și de etică creștină, în condițiile în care pentru votantul evanghelic avortul reprezintă „o temă transcendentă moral”, un „asalt asupra vieții umane” legat indisolubil de o „filosofie de viață care respinge afirmațiile metafizice ale creștinătății”, un „rău intrinsec” - susținerea lui Trump, în ciuda caracterului lui respingător moral, se vădește, deși nu o obligație morală, o alegere deplin justificată[36].

Cum se poate dezbate cu o astfel de evaluare a cazului? Un cunoscut editorialist care sprijină politicile antiavort a combătut această poziție cu o serie de argumente altminteri foarte plauzibile (Gerson: 2020). Mai întâi, a arătat că președintele american nu are puterea să interzică avortul și așa ceva nu se va întâmpla în viitorul apropiat, nici dacă conservatorii ar reuși să

36 Pentru o discuție privind etica votului, a se vedea capitolul lui Alexandru Volacu din acest volum.

modifice precedentul juridic stabilit în anii 70 de Curtea Supremă a SUA[37]. Apoi, că limitarea avortului trebuie să reprezinte, pentru creștini, un proces de persuasiune, nu de schimbare radicală ordonată de sus (putem detecta aici o perspectivă apropiată de spiritul rațiunilor publice). De asemenea, a arătat că un președinte imoral ar putea aduce prejudicii serioase, uneori imediate, unor teme importante pentru creștini. în fine, creștinii ar trebui să acționeze într-un mod care nu strică, în ochii compatrioților lor, reputația Evangheliei (din nou, o preocupare afină cu justificarea publică).

Toate argumentele de mai sus par solide, dar nu este clar deloc că ele au o forță semnificativă pentru un evanghelic care consideră avortul tema transcendentă, „răul intrinsec” sinonim cu respingerea *in toto* a valorilor creștine. Plecând de la premisele din urmă, considerații privind echilibrarea a două seturi de valori în cazul alegerilor prezidențiale din 2016 (și, pesemne, 2020) sau calculul răului mai mic își pierd sensul. Dacă viața embrionului imediat după concepție are o pondere infinită în cântărirea argumentelor privind votul, cum sugerează poziția lui Walker, talerul va înclina întotdeauna în favoarea candidatului care susține interzicerea avortului. Gerson obiectează că regulii de a vota pentru candidatul „pro-viață” îi lipsește un principiu limitativ: ea s-ar aplica și în cazul unui candidat dispus să suspende constituția sau să reinstituie sclavia. întocmai. Dar lipsa unui principiu limitativ nu reprezintă o eroare de argumentare. Dimpotrivă, este implicită în convingerea că o practică încalcă radical valori transcendente și pune în pericol propria identitate.

Argumentele religioase, cel puțin atunci când operează cu premisele maximaliste întâlnite în sintagme de tipul „Biblia condamnă avortul”, ridică întrebarea dacă rămân deschise contraargumentării. Orice temei aruncat într-o dezbatere publică ar trebui să fie deschis, de ambele părți, la contestare - pur și simplu pentru că acestea sunt regulile reciprocității de la baza conversației politice. Altfel, dezbaterea ar rămâne doar o expunere de motive. însă argumentele religioase în forma de mai

37 în cazul *Roe* v. *Wade* (https://supreme.justia.com/cases/federal/us/ 410/113).

sus par să nu respecte această regulă (Boettcher: 2005; Ben-Zvi: 2018). Mai este atunci dezbaterea politică una reală sau e doar mimată? Cum putem răspunde unei poziții care susține că o măsură publică, precum interzicerea avortului, are importanță „transcendentă”? Liberalii tind să echivaleze astfel de poziții cu un refuz al dezbaterii (Rorty: 1999; Macedo: 1997, p. 21).

în dezbaterile publice, propriile credințe nu trebuie tratate ca adevăruri în acest ultim sens. Credințele merită respectate pur și simplu pentru că noi, cetățeni liberi și egali, credem în ele - nu pentru că provin dintr-o sursă de autoritate specială. Această perspectivă ne cere să fim imparțiali *atitudinal* față de propriile credințe: continuând să credem în adevărul lor, acceptând că ar fi posibil să ne înșelăm. Thomas Nagel (1987, p. 230) numește această poziție „o separație epistemologică între domeniul privat și cel public”.

Voi remarca, în finalul subsecțiunii, că întemeierea exclusivismului tocmai schițată este parțial diferită de, însă înrudită cu cea pe bază de accesibilitate. Legătura dintre cele două poate fi reperată cu ușurință: dacă un argument aruncat în dezbatere nu este negociabil, celor care adoptă poziția opusă nu li se oferă respectul cuvenit. Același lucru ar fi valabil chiar dacă argumentul ar fi accesibil.

2.4. Contraargumente

în secțiunea care urmează examinez succint câteva obiecții la teza exclusivistă. Criticile ajută la clarificarea sa suplimentară. O bună parte dintre obiecții eșuează, mai ales din cauza unei interpretări exagerate a implicațiilor exclusivismului, interpretat maximalist drept o formă de excludere a cetățenilor religioși din politică.

2.4.1. Teza exclusivistă este prea restrictivă

Excluderea anumitor categorii de rațiuni de la dezbaterea publică pare, la o primă vedere, contrară idealului unei democrații deliberative (Walzer: 1998). Această percepție se distinge cel mai ușor în criticile nedumerite ale unor liberali seculariști, precum filosoful și juristul liberal Sanford Levinson (1992, p. 2077):

Este cumva posibil ca întregul proiect de a descoperi criterii de legitimitate pentru tipurile de discurs admise în forumul public să fie, în mod fundamental, eronat? [...] De ce democrația liberală nu

ar acorda tuturor un drept egal [...] de a își enunța argumentele, desigur, sub condiția ca auditoriul să le poată respinge pe acelea neconvingătoare [...]? [...] Să pretinzi [...] că [cetățenii] ar trebui să nu poată nici măcar să își prezinte argumentele pare nu doar neînțelept, ci o formă de cenzură arbitrară, mai ales [într-o societate pluralistă].

Astfel de obiecții sună plauzibil pentru că ne-am obișnuit cu dezbateri publice din care puține argumente par date la o parte. Prin urmare, condiția justificării publice în versiunea exclusivistă apare ca fiind excesivă: judecând după democrațiile liberale cele mai stabile, unde actele grave de coerciție sunt rare și argumentele religioase aparent frecvente, n-ar fi nevoie de excluderea acestora din urmă.

Acestea fiind spuse, cum se asigură inclusiviști ca Levinson și Walzer că democrațiile liberale, în absența restricției privind folosirea argumentelor religioase în dezbateri, nu adoptă măsuri publice coercitive ilegitime? în practică, mai devreme sau mai târziu, teoreticienii vor invoca o formă sau alta de excludere a religiei, dar nu și a argumentelor religioase, din procesele decizionale. într-o versiune extremă, teoriile statului minimal răspund problemei dezacordului politic recomandând retragerea guvernului din numeroase sfere de acțiune, mai ales cele controversate moral (Raz: 1998)[38]. în variantele moderate sunt invocate - o face chiar Levinson (1992) - principii constituționale ce prevăd explicit limitarea acțiunilor statului atunci când acestea au o bază religioasă. Aceste aranjamente constituționale exclud în mod tipic ideile religioase din sfera decizională, deși

38 simbolice și sacre” ale termenului, ar reprezenta un compromis adecvat prin comparație cu negarea drepturilor persoanelor homosexuale. De observat că, în privința avortului, această perspectivă nu se mai aplică la fel de simplu. Pe de-o parte, anumite reglementări țin de bunele practici medicale în general. Pe de alta, în cazul avortului conflictele de valori par, prin comparație cu problema căsătoriei, mult mai greu de tranșat. Scoaterea temei din sfera de intervenție a statului nu le rezolvă și ar putea reprezenta un compromis mai greu de acceptat decât reglementarea atentă, sensibilă la diferențele de opinie.

tolerează exprimarea lor publică: temeiurile religioase nu își au locul în hotărârile instanțelor, în deliberările sau motivările formale ale aparatului administrativ. Mai mult, numeroși inclusiviști acceptă ideea că decidenții ar trebui să nu apeleze la temeiuri religioase în luarea măsurilor publice.

Cu alte cuvinte, atunci când inclusiviștii susțin că exclusivismul impune o formă de cenzură nenecesară și poate fi abandonat, ei își asumă în mod tipic fie un exclusivism limitat la nivelul deciziei, fie (și) un exclusivism la nivelul exprimării, însă numai pentru anumite categorii de cetățeni (decidenții și judecătorii, angajați direct în luarea deciziilor). Exclusivismul decizional se traduce, simplificând, prin aceea că cetățenii se pot exprima liber, dar nu pot acționa pe baza convingerilor lor religioase. Deși convingerile le dictează faptul că întreruperea de sarcină este imorală în orice condiții, de exemplu, ei se pot pronunța în această privință doar ca act pur expresiv, întrucât aceste convingeri nu intră în sfera de decizie comună. Este discutabil în ce măsură exclusivismul decizional reprezintă un progres față de cel pur, care nu se împotrivește nici el funcției exortative a comunicării ideilor religioase.

Versiunea alternativă de inclusivism impune datoria reținerii doar celor care se află în imediata apropiere a actului de decizie. De ce ar constitui această proximitate un argument suficient pentru o interdicție care nu se aplică altora? Mai întâi, într-o democrație reală cetățeanul decide în cele din urmă (sau așa ar trebui să se întâmple) (Waldron: 1993). în plus, uneori cetățenii decid direct - atunci când votează pentru o politică în circumscripțiile unde așa ceva este posibil sau prin inițiative directe ori referendumuri, uneori constituționale. Prin urmare, în astfel de cazuri restricția expresivă ar trebui să li se aplice și lor, deși sunt simpli cetățeni. Dar dacă li se aplică acolo unde deciziile sunt importante și/sau directe, de ce nu s-ar aplica și când deciziile sunt mai puțin importante sau indirecte? Dacă temeiurile religioase ar putea reprezenta o bază pentru măsuri coercitive nelegitime în prima categorie de cazuri, ar putea să o facă și în cealaltă.

2.4.2. Exclusivismul dezavantajează persoanele religioase

Poziția exclusivistă este criticată pentru dezavantajarea relativă a credincioșilor, întrucât ar supune cetățenii evlavioși unor standarde ce le îngreunează participarea în sfera publică. Cum scrie McConnell (1999, p. 642), „cetățenii și grupurile religioase sunt întocmai ca orice alți cetățeni și alte grupuri orientate ideologic, cu toate dezavantajele și avantajele acestui lucru, și nu pot fi supuși, în privința participării lor democratice, unor limite care nu se aplică în mod egal și altora”. Habermas (2006, p. 13) observă, pe aceeași linie, că pentru o participare publică adecvată cetățenilor religioși li se impun anumite dispoziții cognitive, inclusiv un efort suplimentar de „învățare și adaptare” presupus de traducerea anumitor argumente în forme seculare.

De observat că participarea la dezbaterea publică, presupunând că ea se conduce oricum după anumite standarde, impune în mod inevitabil dezavantaje cognitive asupra unor (categorii de) cetățeni în raport cu alții. Numeroși membri ai comunității nu se exprimă fluent în tipurile de discurs ce pot influența decizia publică - discursul juridic, cel științific ori tehnic, cel militant ori chiar argumentativ filosofic. Anumite grupuri sociale sau reprezentanții lor vor fi nevoiți să facă eforturi suplimentare pentru a stăpâni mai bine astfel de resurse cognitive și retorice. în bună măsură, aceste străduințe sunt, de fapt, de dorit, sporind calitatea dezbaterii.

Apoi, acceptăm în mod curent dezavantajarea anumitor grupuri în conversația publică - acelea cu puncte de vedere ori valori extreme, marginale sau considerate în general respingătoare. Atâta vreme cât dezavantajarea poate fi motivată în mod neutru, ea nu constituie în sine o problemă. în fond, simpla toleranță religioasă reprezintă o povară pentru cei care ar prefera să convertească mai ușor adepții altor sisteme de credințe (Boettcher: 2020, p. 226).

Este această dezavantajare de natură să impieteze serios asupra șanselor de succes politic ale grupurilor religioase? O atare ipostază ar reprezenta o dificultate pentru exclusiviști. întrebarea își găsește, cu greu un răspuns exclusiv teoretic. în

schimb, studiile empirice arată că cetățenii religioși s-au activat cu succes nu doar la urne, ci și în sferele de decizie unde s-au văzut forțați să recurgă la discursuri seculare. Prin mobilizarea lor în fața instanțelor din multe jurisdicții democratice de pe glob, au oprit sau întors adesea tendințe liberale mai vechi (Bob: 2012; McCrudden: 2015; Fokas: 2016). în SUA, activitatea juridică a grupurilor religioase s-a folosit de argumente esențialmente liberale - de exemplu, privind echidistanța statului - pentru a face mai dificil accesul la întreruperea de sarcină sau a stabili excepții de la anumite obligații legale (precum nondiscriminarea pe bază de sex sau preferințe sexuale)[39]. în Europa, importul acestor strategii a dus, de exemplu, la restrângerea dreptului de asociere în sindicate chiar și în cazul preoților plătiți de stat, printr-o decizie a Curții Europene a Drepturilor Omului inspirată din jurisprudența americană[40]. Pozițiile susținute de actori religioși din România cu privire la educația sexuală în școli, la referendumul „pentru familie” sau la Legea privind transplantul uman[41] invocă frecvent limbajul secular al drepturilor copilului sau al dreptului la integritate fizică etc. (Popa și Andreescu: 2019). Indiscutabil, asemenea succese au impus un efort cognitiv asupra credincioșilor - dar rezultatele arată că efortul a meritat atât din punctul de vedere al țelurilor lor politice, cât și al

39 Două decizii importante la Curtea Supremă a SUA sunt *Hosanna Tabor* (https://supreme.justia.com/cases/federal/us/565/171) și *Our Lady Guadalupe* (https ://supreme.justia.com/cases/federal/us/591 *1*19-267).

40 Vezi Curtea Europeană a Drepturilor Omului, Hotărârea din 9 iulie 2013 în Cauza Sindicatul „Păstorul cel Bun” împotriva României, http:// hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-122763

41 Un document relevant în acest sens: memoriul privind Legea transplantului uman transmis Parlamentului României de un grup de asociații cu convingeri religioase (https://asociatiaprovita.ro/wp-content/uploads/2017/ 12/www.provitabucuresti.ro_docs_lobby_memoriu-transplant-2017.pdf).

antrenării dezbaterii publice.

în fine, justificativiștii acceptă instrumentele de combatere a dezavantajării relative. Uneori, legile justificate public, cum ar fi cele privind avortul la cerere, presupun acțiuni din partea unor cetățeni, precum personalul medical, care au (și) obiecții religioase privind măsurile în cauză. în astfel de cazuri, sub rezerva unor condiții și între anumite limite (LaFollette și LaFollette: 2007; Vallier: 2016), sunt îngăduite excepții de conștiință pentru cetățenii respectivi. însă practica sau regula excepțiilor pentru cetățenii religioși - și nu numai - nu are la bază argumente religioase[42], ci o justificare pur seculară: atașamentul membrilor comunității față de anumite credințe și practici și respectul pe care îl datorăm acestora. Comunitatea recunoaște că măsurile adoptate, precum întreruperea de sarcină, impun o povară substanțială asupra anumitor cetățeni și, dacă scutirea acestora nu conduce la o povară superioară pentru alții, le oferă o dispensă de la obligațiile legale. Dacă însă costurile scutirii se dovedesc prea ridicate, aceasta nu se acordă.

2.4.3. Exclusivismul sărăcește sfera publică

O altă obiecție reclamă nu atât dezavantajarea unor categorii de persoane, cât a unor tipuri de discurs, deci sărăcirea dezbaterii publice în ansamblu. Dacă dezbaterii i s-ar răpi surse importante de valori morale, private și publice, ordinea politică liberală ar avea de suferit. Astfel, Habermas (2006, p. 10) avertiza împotriva „reducerii grăbite a complexității polifonice a vocilor publice”, întrucât ar fi în interesul statului liberal să „dea frâu liber [...] în sfera publică politică” ideilor religioase, împrumutând un bine-cunoscut argument de la John Stuart Mill, Jeremy Waldron (1993, p. 841) observa cât e de important pentru deliberarea publică ca cetățenii și decidenții să fie expuși unor experiențe și perspective nefamiliare, care le vor îmbunătăți argumentele și diminua

42 McConnell (1999) atribuie principiile constituționale americane care ocrotesc libertatea religioasă unor idei religioase. Indiferent de genealogia (complexă) a acestor principii, libertatea religioasă reprezintă un concept liberal în primul rând și are o justificare publică.

prejudecățile. Confruntarea cu o metafizică ezoterică sau cu concepții despre lume contrare poate da naștere unor (auto)intero- gații fructuoase: „Sunt sigur că greșește și există destule lucruri pe care nu le înțeleg, dar, cu toate astea, parcă îmi dă de gândit” (Waldron: 1993, p. 842).

Asemenea îngrijorări, de care literatura abundă, supraliciteazǎ considerabil implicațiile poziției exclusiviste. O fac în două privințe: cea a accesului valorilor religioase la sfera publică și cea a contactului cetățenilor cu religii sau metafizici ezoterice pentru ei.

Mai întâi, exclusivismul nu elimină defel valorile așa-zis „religioase” din dezbaterea privind măsurile publice, ci o limitează la valori cu temeiuri accesibile. în realitate, covârșitoarea parte a valorilor și bunurilor intangibile invocate în astfel de dezbateri sunt împărtășite de cvasitotalitatea cetățenilor rezonabili din democrațiile liberale *reale.* „Nenumărate judecăți morale simple pot fi justificate pe baze nedog- matice, cum ar fi faptul că suferința nenecesară constituie un lucru rău; că, ținând seama de circumstanțe, promisiunile trebuie respectate; că este rău să ucizi o altă ființă umană; că accesul la artă, muzică, la spații naturale nepângărite și la timp liber îmbunătățește calitatea vieții” (Klosko: 2003, p. 176).

Importanța ultimă a vieții umane, demnitatea individuală, grija față de ceilalți, respectul reciproc ș.a.m.d. fac astăzi parte din vocabularul culturii politice comune aproape tuturor cetățenilor rezonabili. Atunci când o persoană religioasă se opune întreruperii de sarcină pentru că încalcă caracterul „sacru” al vieții umane, își poate exprima susținerea pentru această valoare relativ ușor în termeni nonreligioși, fără să citeze vreun verset din cartea sa sfântă. De fapt, în apelul la astfel de valori justificarea prin temeiuri suplimentare devine deseori nenecesară, din moment ce toată lumea le susține într-o formă sau alta. Dacă sursa religioasă ar fi absolut esențială pentru a proba importanța unei valori, cel mai probabil aceasta nu ar fi acceptată de adepții altor sisteme de credințe. Dacă doar creștinii sau doar budiștii cred în caracterul ultim al vieții umane pentru că doar ei dispun de resursele scripturale în acest sens, atunci - prin

definiție - o bună parte din restul religiilor și sistemelor de credințe nu împărtășesc valoarea ori nu o interpretează în mod comparabil. Unii exclusiviști amintiți mai sus (Rorty: 1999; Macedo: 1997) ar spune că, dimpotrivă, insistența asupra citării unor surse religioase ar „opri conversația”, sărăcind-o în *acest* mod. Atunci când Asociația Națională pentru Respingerea Legilor privind Avortul (NARAL) din SUA sau Planned Parenthood, o organizație care furnizează servicii de planificare familială, descurajează dezbaterea cu anumite facțiuni opuse (Shields: 2009, p. 80), o fac deoarece conversația a ajuns lipsită de sens, din moment ce nimeni nu mai poate fi convins din pricina unor premise inflexibile.

în ce privește cealaltă formă a obiecției privind sărăcirea discursului public, anume, prin eliminarea contactului cu perspectivele religioase în sens mai larg, este important să nu reducem conversația pe teme de interes general la dezbaterile privind măsurile publice. Există numeroase feluri în care cetățenii evlavioși se pot exprima public cu privire la problemele care îi preocupă, dintr-o perspectivă religioasă, *fără a argumenta public* în sensul folosit aici. De exemplu, o pot face prin practici publice individuale sau de grup, prin mărturisirea publică a unor experiențe personale sau comunitare ori prin critici la adresa valorilor societății sau a echilibrului dintre ele. Femeile pioase pot să refuze (din rațiuni religioase) întreruperea de sarcină chiar și în situații dificile, iar comunitățile le pot sta alături în astfel de circumstanțe prin asistență instituționalizată sau sprijin informai. Și - aici intervine contribuția publică - cei implicați pot mărturisi aceste experiențe sau soluțiile pentru problemele create de sarcinile nedorite ori dificile. Au libertatea deplină de a discuta credințele care i-au motivat și susținut în acțiuni precum cele amintite.

în acest mod, actorii religioși pot convinge alte persoane sau comunități să adopte comportamente similare. Astfel pot rezolva cel puțin o parte din problema pe care, din punctul lor de vedere, o ridică avortul. Fără să justifice sau să susțină, în sens strict, o măsură publică, astfel de comportamente reprezintă, în privința

temei discutate aici, contribuții semnificative la viața comunitară (March: 2013, p. 528; Estlund: 2008, p. 44). în plus, comportamentele respective și, în măsura în care pot fi probate, consecințele lor - mame și familii mai fericite, comunități mai prospere și pașnice etc. - devin automat argumente *seculare* pentru măsuri publice precum diminuarea numărului de întreruperi de sarcină prin finanțarea publică a unor practici educaționale sau servicii sociale de succes.

Pe scurt, exclusivismul este compatibil (inclusiv în cazul decidenților) cu exprimarea publică a credințelor religioase, cu critica socială dintr-o perspectivă religioasă sau cu mărturiile și activitățile religioase desfășurate în public.

2.4.4. Poziția exclusivistă este inadecvată epistemic

Un set distinct de critici identifică bariere de ordin epistemic la adresa exclusivismului. Acestea privesc mai ales situații în care poziția nu ar putea răspunde în mod adecvat unor cazuri ce generează dificultăți de justificare.

Prima obiecție are în vedere cazurile dificile, pentru care temeiurile publice nu oferă rezolvări satisfăcătoare. De exemplu, în cazul întreruperii de sarcină, pentru mulți cetățeni complexitatea principiilor și a valorilor implicate - importanța vieții umane, controlul asupra propriului corp, independența femeilor ca grup istoric oprimat -, alături de numeroase considerente practice, nu permit o evaluare cu rezultate limpezi a problemei avortului la cerere. Dar, pesemne, pentru anumiți cetățeni religioși recursul la experiențe personale ar putea decide chestiunea (Greenawalt: 1988, pp. 145-148). De ce să le interzicem, în astfel de situații, apelul la temeiuri inaccesibile pentru alții?

în măsura în care dilemele țin de viața privată - dacă cineva să întrerupă sau nu o sarcină nedorită apărută într-un moment dificil -, în mod evident obligația abținerii de la argumente întemeiate religios nu se aplică. Orice persoană care stă înaintea unor asemenea decizii personale poate opta din motive - chiar exclusiv - religioase. Dacă dilema ține de adoptarea unor măsuri publice constrângătoare în privința avortului, atunci când setul

disponibil de argumente accesibile nu ne duce la un răspuns clar, ar trebui să luăm situația ca pe un semn că problema nu poate fi în mod legitim rezolvată pentru toată societatea. Ar trebui, în consecință, lăsată la o parte sau rezolvată pe jumătate, în cazul întreruperii de sarcină, tocmai caracterul netractabil ar recomanda soluții de compromis care să satisfacă, fie și parțial, ambele părți. Permiterea avortului la cerere, cuplată cu o interdicție pentru sarcinile avansate (începând cu luna a șasea, să zicem), moderată la rândul ei de situații agravante (viol, incest, minorat), ar putea reprezenta un compromis acceptabil moral și tolerabil politic pentru toate părțile - mai ales dacă alternativa ar fi nereglementarea.

Jeffrey Stout (2004, p. 90) observă că, în multe situații în care conflictele de opțiuni nu pot fi reconciliate prin apel la rațiunile publice, onestitatea devine importantă și recomandă „articularea explicită a motivațiilor reale”. Apelul la motive religioase și experiențe personale ar fi permis în astfel de cazuri și n-ar trebui „interpretat ca fatal pentru dezbatere”. întocmai. însă exclusivismul nu exclude astfel de explicații pentru pasiunea cu care cineva susține o cauză sau pentru greutatea pe care o acordă vieții umane, ci numai utilizarea lor drept rațiuni în sprijinul unei măsuri constrângătoare pentru ceilalți. Dimpotrivă, sub condiția respectării caracterului public al justificării, recunoașterea motivației religioase se poate dovedi utilă, deoarece clarifică pozițiile extreme, fără a le instaura simultan în norme publice.

O altă obiecție „epistemică” este că pentru decidenți va fi, în multe cazuri, dificil să poată afirma cu încredere când anume ar vota o lege (și) din pricina unui argument religios nepermis, nu doar pe baza unor temeiuri publice[43]. Ca atare, va fi greu de determinat obiectiv ce măsuri au fost sau nu sprijinite de decidenți din rațiuni religioase. Cum ar putea o instanță hotărî, atunci, când o lege contestată a fost votată din temeiuri nepermise (Perry: 2009, p. 113)?

43 Am amintit această dificultate în subcapitolul 2.3.2.

Dificultatea în sine nu constituie totuși un argument împotriva exclusivismului. Ea nu arată decât, mai întâi, că anumiți decidenți conștiincioși vor fi nevoiți să își examineze cu atenție motivațiile, să fie onești cu ei înșiși când votează și să ia decizii asupra cărora nu sunt complet siguri[44]. în al doilea rând, argumentul arată că uneori deci- denții mai puțin conștiincioși vor trișa și, în ciuda temeiurilor publice proferate, vor decide din rațiuni religioase. în al treilea rând, contestarea măsurilor rezultate va fi uneori greu de tranșat în instanțe: acestea nu vor dispune de probele necesare pentru a distinge motivele reale de cele declarate, neavând acces direct la conștiințele politicienilor. Deși este foarte probabil ca lucrurile să stea așa, dificultatea ocazională de implementare nu primează, în sine, asupra principiului justificării publice. în fond, reprezintă chiar un bun argument pentru a exclude argumentele religioase din dezbaterea publică: dacă se va crea treptat o cultură, fie ea și imperfectă, a justificării publice, politicienii vor trișa mai rar și derapajele lor vor fi mai ușor reperate.

2.4.5. Exclusivismul „nu se poate”, deci „nu trebuie”

Anumiți critici ai exclusivismului afirmă că o persoană evlavioasă nu poate distinge între un argument public și un argument religios nepu- blic. în acest mod, justificatiViști! sunt combătuți cu o armă clasică în arsenalul disputelor morale: nu îi putem imputa cuiva o datorie dacă nu are cum, în mod obiectiv, să se achite de ea. Habermas (2006, pp. 8-9) formulează obiecția observând că o „credință adevărată nu reprezintă doar o doctrină, un conținut în care te încrezi, ci o sursă de energie din care persoana credincioasă se alimentează activ și care, astfel, o hrănește pe durata vieții sale”. Nicholas Wolterstorff (1997, pp. 176-177) contestă că persoanele pioase „își [pot] împărți viața într-o componentă religioasă și una nereligioasă”; în realitate, viața lor este „integrată religios”.

Cu alte cuvinte, în timp ce justificativiștii susțin că, pentru un cetățean care nu subscrie unei anumite doctrine religioase, argumentele dogmatice sunt inaccesibile, integraliștii întorc

44 Un comportament mai curând de dorit.

argumentul: pentru un cetățean evlavios inaccesibilă se dovedește distincția dintre convingerile religioase și alte categorii de convingeri. în contextul vieții integrate religios, demarcarea nu are sens. în cazul problemei întreruperii de sarcină, *toate* argumentele unei astfel de persoane au o întemeiere, la un nivel sau altul, dogmatică. La urma urmelor, de aceea numim aceste sisteme de idei „totalizatoare”.

Dificultatea în a răspunde acestei obiecții rezidă în natura ei de mărturie din interior a unor cetățeni, opusă conceptualizărilor din exterior ale teoreticienilor. Cum poți să îi spui cuiva care afirmă că „nu poate” că, de fapt, probabil „poate”[45]? Cred că un răspuns rămâne totuși posibil. în parte, a fost schițat în subcapitolele 2.4.2 și 2.4.3. în primul rând, critica integralistă a exclusivismului supraestimează implicațiile acestei poziții asupra vieții publice a cetățenilor evlavioși. Aceștia pot participa la dezbaterea măsurilor publice făcând apel la valori și dovezi împărtășite, nu neapărat contrare viziunii dogmatice „din interior”. în plus, ei pot contribui cu experiențele lor religioase la viața publică, chiar dacă au datoria ca în anumite cazuri să se abțină de la argumentări în care cred în mod intim.

în al doilea rând, avem și motive să considerăm că cetățenii evlavioși pot în realitate face distincție între argumentele publice și argumentele religioase. Cum am amintit, o fac în instanțe sau atunci când susțin anumite legi în jurisdicții unde argumentele religioase sunt excluse drept bază de decizie publică. Mai subtil, o fac chiar în discuțiile filosofice. Teoriile dreptului natural reprezintă tocmai un efort de a construi o morală universală nonreligioasă (Greenawalt: 2002) - efort motivat frecvent de credința religioasă într-o morală universală accesibilă *în totalitate* prin rațiune, fără nevoia recursului la revelație.

în al treilea rând, nu este deloc clar ce ar pune în locul justificării publice susținătorii integralismului. Confruntat cu această dilemă, Habermas (2006, p. 9), care nu dorește să abandoneze liberalismul, se vede nevoit să recurgă tot la o formă de excludere: „în funcții publice [cetățenii] continuă să aibă

45 Facem acest lucru frecvent în viața de zi cu zi, dar aceasta e altă discuție.

obligația de a rămâne neutri înaintea unor sisteme de credințe aflate în competiție”. Dar o datorie care nu poate fi pretinsă de la un cetățean cucernic pentru că acesta nu *are cum* să o îndeplinească nu are cum să fie impusă nici unui politician sau unui funcționar public evlavios. Din moment ce avem de-a face cu o imposibilitate, ar fi de presupus că ea se aplică oricui. în cazul în care datoria sau obligația se vădește totuși esențială pentru funcționarea unei societăți liberale, atunci concluzia ar fi că cetățenii evlavioși nu trebuie lăsați să intre în politică sau aparatul administrativ, unde li s-ar cere să facă ceea ce nu pot. Or, soluția excluderii cetățenilor religioși de la poziții publice ar reprezenta o condiție chiar mai strictă decât cerința ca politicienii evlavioși să se rezume la argumente accesibile.

Wolterstorff (1997), a cărui critică vizează chiar liberalismul apărat de Habermas, duce poziția integralistă mai aproape de consecința sa logică: atunci când dialogul devine insuficient, singura opțiune pentru rezolvarea problemelor publice rămâne majoritarismul[46]. Din perspectiva problemei legitimității, soluția se lovește de problema clasică a tiraniei majorității. Protecțiile constituționale menite să o rezolve implică - cum arătam în subcapitolul 2.4.1 - forme de exclusivism (decizional sau, pentru decidenți, chiar expresiv). Iar dacă, din cauza imposibilității separării justificărilor politice de rațiunile religioase, rămânem deschiși la posibilitatea ca și aceste principii constituționale să fie supuse voinței majoritare, acceptăm implicit ipostaza în care dezbaterea publică ar înceta să mai fie politicoasă și să asigure baza unor constrângeri tolerabile.

2.5. Concluzii

Dacă o lege ne pare nedreaptă, mai contează că aceasta este justificată public (Eberle: 2001, p. 348)? Justificarea publică, principiul care scoate credințele ezoterice în afara dezbaterii privind măsurile ce ne constrâng, nu reprezintă o condiție

46 Wolterstorff (1997, p. 175) scrie: „în democrațiile noastre constituționale încercăm să ne convingem reciproc pe baze ad-hoc... Rareori reușim să ajungem la un consens chiar și printre persoane rezonabile, [...] dar măcar încercăm. Apoi, în cele din urmă, votăm”.

suficientă, ci doar una necesară pentru legitimitatea actelor colective coercitive. Când o lege justificată public este contestată din cauza caracterului său nedrept, atunci simpla sa justificare prin argumente accesibile nu ne poate împiedica frustrarea. Dacă cetățenilor evlavioși le repugnă legile prea puțin restrictive - din perspectiva lor - privind întreruperea de sarcină, au opțiunea de a-i convinge pe alții de natura lor injustă sau imorală. Apelul la argumente religioase, pe care acești alții nu le consideră acceptabile din rațiuni evidente, nu îi va ajuta prea mult în acest demers. Dacă, pe baza unor temeiuri publice, reușesc să-și convingă concetățenii de nedreptatea legilor respective, ar putea să schimbe normele în sensul dorit. Iar dacă eșuează să-i convingă, ar trebui să accepte rezultatul - retragerea constrângerii statului din problema litigioasă sau o lege tolerabilă care le-a fost lor înșiși justificată public.

Știm că, în realitate, lucrurile nu stau întotdeauna așa. Cetățenii nu acceptă tot timpul, nici măcar cu titlul de compromis tolerabil, rezultatul unor bătălii politice conduse cu argumente accesibile tuturor și prin proceduri echitabile. Dar acest lucru nu ne spune foarte mult despre ce ar trebui să facă de fapt acești cetățeni și cetățene.

Mai problematic pentru teoriile de tip justificativist, din perspectiva naturii lor „ideal(ist)e”, mi se pare modul în care repertoriile de argumente sunt construite, traduse și folosite în luptele ideologice din societatea reală. Argumentele religioase se convertesc poate *prea ușor* în argumente seculare (Bob: 2012; Stoeckl: 2017). Odată adoptat limbajul liberal al drepturilor, adaptarea sa partizană s-a dovedit a fi relativ facilă. în România, de pildă, una dintre cele mai active și abile organizații motivate religios pune avortul și eutanasia sub semnul „dreptului la viață”[47]. Uneori, asemenea strategii de translatare argumentativă duc la dezbateri mai adânci, generând concepte mai șlefuite și concepții mai rafinate. Deseori însă, utilizarea argumentelor religioase în formă secularizată nu modifică dinamica dezbaterii, neschimbând raportarea la temeiuri. Argumentele ce invocă

47 Vezi http://www.culturavietii.ro/avort

„dreptul la viață” sunt tratate cu inflexibilitatea specifică unei surse de autoritate divină. Dezbaterile legislative mai accesibile nu par să fi dus la un plus de pace socială, de raționalitate discursivă sau măcar la soluții publice îmbunătățite. Rațiunile publice devin, cu alte cuvinte, simple raționalizări ale unor motivații religioase sau - pentru că problema nu este limitată la un segment al spectrului ideologic - ale loialității de grup.

Această dinamică socială este dublată, de altfel, de una individuală. Numeroase *bias-uri* descrise de literatura din psihologie afectează judecarea dilemelor morale, inclusiv capacitatea de a cântări echilibrat dovezi empirice și alte categorii de temeiuri (Kunda: 1990). Pe scurt, oamenii ajung cel mai adesea la concluziile care îi mulțumesc. Capacitatea lor de a elabora argumente convenabile, chiar împotriva dovezilor, nu trebuie subestimată.

Presupunând așadar că exclusiviștii ar avea dreptate la nivel normativ, cât contează argumentele lor în practică? Poate că democrațiile liberale stabile oferă un răspuns parțial: în ciuda controverselor ideologice și politice extrem de înfocate ale ultimilor ani, cetățenii vorbesc, în mare, cam aceeași limbă normativă. Deși le interpretează uneori parțial diferit, tind să invoce aceleași valori, să onoreze aceleași principii, să prețuiască aceleași bunuri intangibile. Când luptele pe teme cu încărcătură religioasă se poartă prin structuri publice, precum aparatul birocratic sau curțile de justiție, argumentele avansate sunt din categoria celor accesibile. în mod notoriu, Locke a fixat limitele toleranței astfel încât să-i excludă pe catolici și pe atei. în alegerile prezidențiale americane din 1960, doi dintre principalii lideri ai mișcării evanghelice au atenționat alegătorii că, dacă John F. Kennedy ar fi ales, Papa va da ordine la Casa Albă. Cel puțin în raport cu asemenea standarde, progresul, sprijinit public și de un discurs liberal idealist, este evident.

Idei principale

1. Datoria de a justifica susținerea măsurilor publice presupune un proces de argumentare rațională, cu temeiuri „accesibile” sau „publice”, care pot fi evaluate de ceilalți participanți la dezbatere.

2. Atunci când nu dispunem de suficiente argumente de acest tip pentru a sprijini o măsură, ar trebui să ne reținem de la a o face.
3. Justificarea publică decurge din presupoziția că toți membrii comunității sunt liberi și egali și din datoria reciprocității pe care aceste presupoziții o implică.
4. Justificarea publică reprezintă o obligație morală, nu legală. Ca atare, este compatibilă cu o interpretare extinsă a libertății de exprimare.
5. Temeiurile religioase, care aparțin unui repertoriu de credințe specifice unor grupuri destul de bine delimitate, nu oferă, în genere, bazele pentru argumente publice sau accesibile.
6. Deși justificarea publică exclude, de obicei, temeiurile religioase din dezbaterea privind măsurile publice, ea rămâne compatibilă cu argumente motivate religios sau inspirate de valori insuflate (și) de credințele religioase.

Referințe bibliografice

Abramson, J. (1998), „Two Ideals of Jury Deliberation”, *University of Chicago Legal Forum,* 1, pp. 125-160.

Ackerman, B. (1981), *Social Justice in the Liberal State,* Yale University Press, New Haven, Londra.

Arendt, H. (2000), „Truth and Politics”, în P. Baehr (ed.), *The Portable Hannah Arendt,* Penguin, Harmondsworth, pp. 545-575.

Audi, R. (2000), *Religious Commitment and Secular Reason,* Cambridge University Press, Cambridge.

Ben-Zvi, O. (2018), „The Unavailability of Religious Arguments”, *Idaho Law Review,* 54 (3), pp. 703-728.

Bob, C. (2012), *The Global Right Wing and the Clash of World Politics,* Cambridge University Press, Cambridge.

Boettcher, J. (2005), „Strong Inclusionist Accounts of the Role of Religion in Political Decision-making”, *Journal of Social Philosophy,* 36 (4), pp. 497-516.

Boettcher, J. (2020), „Deliberative Democracy, Diversity, and Restraint”, *Res Publica,* 26, pp. 215-235.

Bohman, J. (2003), „Deliberative Toleration”, *Political Theory,* 31 (6), pp. 757-779.

Centrul FILIA și ECPI (Centrul Euroregional pentru Inițiative Publice) (2019), *Raport de cercetare: Refuzul la Efectuarea Avortului la Cerere în România 2019,* Centrul FILIA și ECPI, București.

Dumitru, A.C. (2020), „Deconstructing the Constituency of the

Public Reason: Taking Systematic Conspiracy Theorists out of the Legitimation Pool", *Filozofia, 75* (4), pp. 263-278.

Eberle, CJ. (2001), „What Respect Requires - and What It Does Not", *Wake Forest Law Review,* 36, pp. 305-352.

Eberle, CJ. (2004), „Religious Conviction in Liberal Politics", Cambridge University Press, Cambridge.

Estlund, D.M. (2008), *Democratic Authority: A Philosophical Framework,* Princeton University Press, Princeton.

Fokas, F. (2016), „Comparative Susceptibility and Differential Effects on the Two European Courts", *Oxford Journal of Law and Religion,* 5 (3), pp. 541-574.

Gaus, G. (1996), *Justificatory Liberalism,* Oxford University Press, Oxford.

Gaus, G. (2011), *The Order of Public Reason,* Cambridge University Press, Cambridge.

Gaus, G. (2015), „Public Reason Liberalism", în S. Wall (ed.), *The Cambridge Companion to Liberalism,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 112-140.

Gerson, M. (2020), „It Is Difficult for Pro-lifers to Vote Democrat. But its Better than Trump", *Washington Post,* https://www.washingtonpost.com/ opinions/yes-christians-can-be-both-anti-abortion-and-anti-trump/2020/ 02/13/9afd9654-4e97 -11 ea-9b5c-eac5b 16dafaa_story.html

Greenawalt, K. (1988), *Religious Convictions and Political Choice,* Oxford University Press, Oxford.

Greenawalt, K. (2002), „Natural Law and Public Reasons", *Villanova Law Review,* 47 (3), pp. 531-552.

Greenawalt, K. (2016), „What Are Public Reasons?", în K. Greenawalt, *From the Bottom Up. Selected Essays,* Oxford University Press, Oxford, pp. 15-26.

Gutmann, A., și D. Thompson (1996), *Democracy and Disagreement,* Belknap Press, Cambridge (MA).

Habermas, J. (2006), „Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy,* 14 (1), pp. 1-25.

Klosko, G. (2003), „Reasonable Rejection and Neutrality of Justification", in S. Wall și G. Klosko (eds.), *Perfectionism and Neutrality,* Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 167-190.

Kunda, Z. (1990), „The Case for Motivated Reasoning", *Psychological Bulletin,* 108 (3), pp. 480-498.

LaFollette, E., și H. LaFollette (2007), „Private Conscience, Public Acts", *Journal of Medical Ethics,* 33, pp. 249-254.

Larmore, C.E. (1987), *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge

University Press, Cambridge (UK).
Levinson, S. (1992), „Religious Language and the Public Square”, *Harvard Law Review,* 105 (8), pp. 2061-2079.
Macedo, S. (1997), „In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?”, *American Journal of Jurisprudence,* 42 (1), pp. 1-29.
March, A.F. (2013), „Rethinking Religious Reasons in Public Justification”, *American Political Science Review,* 107 (3), pp. 523-539.
McConnell, M. (1999), „Five Reasons to Reject the Claim that Religious Arguments Should Be Excluded from Democratic Deliberation”, *Utah Law Review,* 1999 (3), pp. 639-658.
McCrudden, C. (2015), „Transnational Culture Wars”, *International Journal of Constitutional Law,* 13 (2), pp. 434-462.
Nagel, T. (1987), „Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy & Public Affairs,* 16 (3), pp. 215-240.
Perry, MJ. (2009), „Religion as a Basis of Law-making? Herein of the Nonestablishment of Religion”, *Philosophy and Social Criticism,* 35, pp. 105-126.
Pew Research Center (2012), „The Global Religious Landscape”, https://www. pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec
Popa, M., și L. Andreescu (2019), „Religion and Education in Romania: Social Mobilization and the «Shadow» of the European Court of Human Rights”, *Politics & Religion,* 12 (SI), pp. S79-S102.
Quong, J. (2011), *Liberalism Without Perfection,* Oxford University Press, Oxford și New York.
Quong, J. (2018), „Public Reason”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* primăvara 2018. Online: https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ public-reason
Raz, J. (1995), „Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”, în J. Raz, *Ethics in the Public Domain,* Oxford University Press, Oxford, pp. 60-96.
Raz, J. (1998), „Disagreement in Politics”, *American Journal of Jurisprudence,* 43 (1), pp. 25-52.
Rawls, J. (2005), *Political Liberalism* (expanded edition), Columbia University Press, New York.
Rorty, R. (1999), „Religion as Conversation-stopper”, în R. Rorty,

Philosophy and Social Hope, Penguin, Hardmondsworth.
Shields, J. (2009), *The Democratic Virtues of the Christian Right,* Princeton University Press, Princeton.
Stoeckl, K. (2017), „Political Liberalism and Religious Claims: Four Blind Spots", *Philosophy and Social Criticism,* 43 (1), pp. 34-50.
Stout, J. (2004), *Democracy and Tradition,* Princeton University Press, Princeton.
Vallier, K. (2011), „Against Public Reason Liberalisms Accessibility Requirement", *Journal of Moral Philosophy,* 8, pp. 366-389.
Vallier, K. (2014), *Liberal Politics and Public Faith,* Routledge, New York.
Vallier, K. (2016), „The Moral Basis of Religious Exemptions", *Law and Philosophy,* 35, pp. 1-28.
Waldron, J. (1993), „Religious Contributions in Public Deliberation", *San Diego Law Review,* 30 (4), pp. 817-848.
Walker, A.T. (2020), „Understanding Why Religious Conservatives Would Vote for Trump", *National Review,* https://www.nationalreview.com/2020/ 02/2020-election-religious-conservatives-trump-voters
Walzer, M. (1998), „Drawing the Line: Religion and Politics", *Soziale Welt, 49,* pp. 295-308.
Wall, S. (2002), „Is Public Justification Self-defeating?", *American Philosophical Quarterly,* 39 (4), pp. 385-394.
Wolterstorff, N. (1997), „Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Speaking and Acting for Religious Reasons", în P.J. Weithman (ed.), *Religion and Contemporary Liberalism,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 162-181.

Zabludovsky, K. (2019), „How Doctors and the Church Conspired to Stop An 11-Year-Old Girl from Having an Abortion after She Was Raped”, *BuzzFeed News,* https://www.buzzfeednews.com/article/karlazabludovsky/argentina-lucia-catholic-church-abortion

Capitolul 3

Libertatea de exprimare și deplatformarea

Adina Preda

3.1. Introducere

Unii oameni susțin că fie dreptul la liberă exprimare, fie libertatea individuală sunt restricționate în prezent prin apelurile la *deplatformarea* anumitor persoane. Deplatformarea se referă la practica prin care anumite persoane sunt împiedicate să vorbească în anumite medii, în special în universități, din cauza părerilor lor în privința unor chestiuni morale sau politice[1]. în acest capitol voi argumenta că astfel de concluzii sunt nejustificate. Dreptul la liberă exprimare, voi susține, este cel mai bine înțeles ca un drept împotriva guvernelor, iar cenzura socială nu restricționează sau încalcă acest drept.

în primul rând, voi clarifica modurile în care acest drept poate fi înțeles în clasificarea hohfeldiană a drepturilor: ca o libertate sau ca o imunitate[48] [49]. în prima interpretare, libertatea de exprimare este opozabilă altor persoane private, dar nu e corelată cu datoria acestora de a se abține de la a critica conținutul oricărui discurs. Astfel, cerința de a te abține să îți exprimi anumite opinii nu este o restricționare a dreptului la liberă exprimare, ci mai curând o solicitare de autocenzură. Ea nu împiedică libera exprimare, chiar dacă am putea ca din această cauză să ne *simțim* neliberi să spunem anumite lucruri. în a doua interpretare, dreptul la libertatea de exprimare este opozabil guvernului și poate fi de regulă înțeles ca o instanță specifică unei categorii mai largi» și anume libertatea presei. Dar nimeni nu crede că libertatea presei ar trebui să fie complet nerestricționată. Există legi împotriva defăimării, calomniei, precum și standarde etice profesionale complexe pe care jurnaliștii trebuie să le respecte și la care o societate democratică nu ar vrea să renunțe. Deci, din nou, nu putem spune despre libertatea presei că ar trebui să fie nelimitată și nici că presa ar trebui să fie imună în fața puterii statului.

Ulterior voi lua în considerare poziția potrivit căreia deplatformarea reduce libertatea empirică (nu pe cea deontică)[50]. Voi argumenta că această susținere nu subzistă unei analize în profunzime dacă adoptăm o concepție negativă a libertății. Deplatformarea poate diminua libertatea de alegere, dar, presupunând că acest lucru este indezirabil, ar trebui să fie comparată cu libertatea de alegere a membrilor comunităților jignite sau vătămate de discursul respectiv.

3.2. Deplatformarea

în ultima perioadă există solicitări tot mai frecvente, în mare parte de la organizații studențești, de interzicere a susținerii

48 Această definiție este parafrazată din Simpson și Srinivasan (2018).
49 Clasificarea hohfeldiană a drepturilor va fi explicată mai jos, în subcapitolul 3.3.
50 Distincția dintre libertatea empirică și cea deontică sau normativă va fi explicată la începutul subcapitolului 3.4.

discursurilor în campusuri universitare de către anumite persoane (sau de retragere a unor astfel de invitații în cazul în care au fost emise), din cauza unor poziții pe care aceștia le-au exprimat anterior și care sunt considerate ofensatoare. Câteva exemple recente din Marea Britanie le includ pe jurnalista Julie Bindel, pe scriitoarea feministă Germaine Greer și pe politiciana Amber Rudd, dar astfel de exemple sunt numeroase și în alte țări[51]. în multe cazuri recente din Marea Britanie, dar și din alte țări occidentale, opiniile ofensatoare care au dus la deplatformarea unor vorbitoare se referă la persoanele trans și în special femeile trans. Julie Bindel și Germaine Greer, de exemplu, și-au exprimat părerea că femeile trans nu sunt femei „adevărate” și ca urmare unele invitații de a vorbi la evenimente în universități le-au fost retrase. în general, aceste solicitări vin din stânga spectrului politic și vizează opinii care neagă drepturi și revendicări politice ale grupurilor minoritare. Evident că aceste solicitări pot veni însă și din zona mai conservatoare, care ar vrea să le interzică purtătorilor de opinii minoritare să se exprime, cum sunt unele cazuri din România[52].

Voi reveni la această diferență spre sfârșitul capitolului; ce mă interesează aici în mod principal este retragerea unei invitații de a vorbi din partea unei instituții nonguvernamentale, în special o universitate. Această practică este cunoscută sub numele deplatformare și este uneori contestată pentru că ar încălca sau ar descuraja dreptul la liberă exprimare[53]. în principiu, deplatfomarea ar putea avea loc și în alte tipuri de organizații (de pildă, ONG-uri), deși este uneori definită ca o practică întâlnită numai în universități. în orice caz, nu este vorba despre blocarea anumitor „vorbitori” pe platforme electronice și nu vizează opinii care ar încălca anumite legi (de exemplu, infracțiuni de instigare publică, cum a fost cazul lui Alexandru Bălan[54]) sau regulamentele interne ale organizației; de exemplu, o instituție religioasă care refuză să invite un vorbitor ateu nu

51 Vezi, de exemplu, Ditum (2014) și Bindel (2015).
52 Vezi, de exemplu, Digi24 (2018).
53 Vezi, spre exemplu, Cohen (2015) și *The Economist* (2016).
54 Vezi Știrile Pro TV (2020).

practică deplatformarea. Deplatformarea, în sensul folosit aici, se referă numai la interzicerea susținerii de discursuri de către persoane cunoscute pentru opiniile lor, considerate ofensatoare de audiența vizată; e posibil ca aceste persoane să nu exprime opiniile cu pricina dacă ar fi invitate. Deplatformarea acestor persoane are menirea de a semnala că organizația se disociază de părerile acestora exprimate în alte ocazii.

Acest tip de practică nu este nou. Uniunea Națională a Studenților (NUS) din Marea Britanie, de exemplu, are o politică îndelungată potrivit căreia niciun individ sau membru al unei organizații sau al unui grup identificat de Comitetul pentru Proceduri Democratice ca având poziții rasiste ori fasciste nu poate candida în alegerile din cadrul NUS și nu poate participa sau susține discursuri la conferințele NUS. în conformitate cu această politică, studenții protestează adeseori față de faptul că anumite persoane sunt invitate să susțină prelegeri în campusurile universitare.

Revendicarea protestatarilor este ca unele poziții să nu fie auzite prin anumite platforme sau în anumite ocazii. Astfel că, dacă ar avea succes, ele ar avea ca rezultat neinvitarea vorbitorului respectiv sau - dacă o invitație există - lipsa unei audiențe pentru discurs. O instanță specifică a discursului nu ar avea așadar loc. Voi trata protestele ca *apeluri la deplatformare,* deși există unele situații în care protestele au reușit în mod efectiv să împiedice un vorbitor să fie auzit[55]. Pe parcursul capitolului, voi fi însă mai interesată de situațiile în care un vorbitor propus nu a fost în cele din urmă invitat sau invitația acestuia a fost retrasă.

Ghidurile emise de Comisia pentru egalitate și drepturile omului din Marea Britanie (EHRC), cu sprijinul Uniunii Naționale a Studenților, a Ministerului de Interne și a altor organisme, clarifică faptul că este permisă excluderea anumitor vorbitori, dar în același timp insistă că „orice decizie despre vorbitori și

55 Spre exemplu, la o dezbatere de la Universitatea din Galway din 2014, scriitorul Alan Johnson, care susținea un discurs împotriva boicotării Israelului, aproape nu putea fi auzit din pricina zgomotului produs de protestatari (Ditum: 2014).

evenimente trebuie să caute să promoveze și să protejeze dreptul la liberă exprimare” (Rawlinson: 2019). Limbajul este atent construit: nu se susține că deplatformarea ar *încălca* un drept, ci mai curând că asociațiile studențești ar trebui *să protejeze* și *să promoveze* dreptul la liberă exprimare. Acest lucru este, totuși, neobișnuit, din moment ce în general nu considerăm că este sarcina organizațiilor private să protejeze și să promoveze drepturi; este mai degrabă responsabilitatea guvernului și organizațiilor guvernamentale specifice, în timp ce indivizii și organizațiile private trebuie pur și simplu să le *respecte.* în acest capitol voi urmări două probleme distincte: (1) dacă deplatformarea încalcă dreptul la liberă exprimare și (2) dacă deplatformarea reduce libertatea de exprimare. A avea dreptul sau permisiunea legală de a face ceva este foarte diferit de a avea libertatea fizică de a o face, după cum voi clarifica mai jos, astfel că aceste lucruri ar trebui să fie tratate separat.

3.3. Deplatformarea și drepturile

Voi începe cu dreptul la liberă exprimare. Tindem să folosim termenul „drept” în moduri diferite, între care ar trebui să se facă distincție, așa cum susținea W.N. Hohfeld[56]. Acesta nota că termenul „drept” este aplicat în discursul juridic pentru a ilustra cel puțin patru tipuri diferite de poziții juridice: revendicări[57] (sau drepturi propriu-zise), libertăți (privilegii), puteri și imunități. Fiecare dintre aceste poziții juridice reprezintă o parte a unei relații juridice, cealaltă parte a acestei relații putând fi descrisă drept „corelativă”. înțelegerea acestor relații deontice (diferite) este esențială pentru a evita capcanele comune despre drepturi, care vor fi explicate în cele ce urmează. Un exemplu este ideea răspândită că orice drept implică niște datorii ale altora față de posesorul acestui drept.

Cele mai importante dintre aceste poziții sunt cele de ordinul întâi, adică revendicările și libertățile. în cea mai mare parte a timpului, folosim termenul „drept” pentru a ne referi la o revendicare (engl. *claim)* pe care o avem față de ceilalți oameni

56 Vezi Campbell și Thomas (2001).

57 Traducerea în limba română a acestor termeni o urmează pe cea din Cutaș (2007).

sau față de guvern sau poate față de o anumită formă de autoritate politică. O revendicare se corelează cu o datorie, în sensul că pentru fiecare (drept) revendicare există cel puțin cineva care are o datorie față de deținătorul ei, datorie cu același conținut ca cel al revendicării. Asta înțelegem când spunem, spre exemplu, că avem dreptul de a nu fi torturați, dreptul la un proces corect sau dreptul la sănătate. în toate aceste cazuri, a avea un drept implică faptul că alți oameni au obligația de a efectua anumite acțiuni sau de a se abține de la ele. Așadar, este important de observat că dreptul privește acțiunile sau abținerea de la anumite acțiuni ale *altor* oameni.

în alte cazuri, spunem că avem dreptul *de a face* ceva. Avem dreptul de a părăsi o țară, dreptul de a protesta împotriva plătirii taxelor și, desigur, dreptul de a ne exprima opiniile. Dreptul în acest caz se referă la acțiunile noastre și, în terminologia hohfeldiană, este mai curând un „privilegiu" sau o libertate decât o revendicare. O libertate este pur și simplu absența datoriei față de altcineva de a (nu) acționa într-un anumit fel; corelativul libertății este un „non-drept" sau, mai exact, un „non-drept" ca deținătorul libertății să *nu* facă acțiunea în cauză. La acest lucru se referă de fapt cele mai multe „libertăți"; la faptul că a face un anumit lucru este permis, că nu există nicio interdicție împotriva sa, iar ca atare nu suntem obligați să ne abținem de la a-1 face. Am putea să adăugăm că, pentru Hohfeld, această absență a unei datorii (legale) nu este un „drept propriu-zis" sau un drept „în sensul strict". Ce ar trebui să notăm aici e că a avea o libertate nu implică existența unei datorii a altora de a nu interveni în exercițiul acestei libertăți atât timp cât, desigur, intervenția nu ar încălca alte revendicări. Aș putea avea libertatea să ridic un măr căzut din copac într-un parc public, dar alții ar putea avea aceeași libertate, astfel că oricine ajunge la măr primul și îl ridică nu încalcă nicio revendicare a altora.

Dar adeseori oamenii susțin că au un drept să facă ceva și, cu siguranță, nu se referă doar la faptul că nu au datoria de a nu face acel lucru. Probabil că în multe cazuri în care e invocat un drept de a face ceva oamenii presupun că au un drept complex care include, la bază, o libertate hohfeldiană, protejată de o

revendicare ca alții să nu interfereze cu acțiunea lor. Dar exact această revendicare este dreptul „propriu-zis" aici[58]. Nu există drepturi de a face anumite lucruri, ci doar dreptul ca alții să facă sau să nu facă ceva. Un drept de a face ceva poate fi, la bază, doar o libertate.

Dreptul la liberă exprimare pare să fie unul dintre acele drepturi de a face ceva, adică de a te exprima. Cum ar trebui să îl înțelegem? Cum am arătat mai sus, un astfel de drept trebuie să fie în primul rând o libertate de a te exprima. Ai dreptul la liberă exprimare în măsura în care nu există nicio regulă ce interzice (anumite) forme de exprimare, înseamnă atunci că alte persoane au o datorie de a nu te împiedica să te exprimi? Depinde. Este, bineînțeles, ilegal și nejustificat din punct de vedere moral ca alte persoane să încerce să te împiedice în anumite moduri: de exemplu să arunce cu pietre în tine, să te atace, să te forțeze literalmente să taci. Dar aceste forme sunt ilegale și, aș adăuga, în mod clar ilegitime în virtutea altor drepturi pe care oamenii le au: dreptul împotriva atacurilor sau interferențelor fizice etc.

Dar oamenii te pot împiedica să-ți exprimi punctele de vedere și în alte moduri. Pot striga mai tare decât tine, pot refuza să te asculte sau îi pot convinge pe alții să nu te asculte. Pot face aceste lucruri, în parte, pentru că și ei au libertate de exprimare. Astfel că libertatea de exprimare înseamnă doar că nu ai datoria de a te abține de la a-ți exprima punctele de vedere, dar nu înseamnă și că ai o îndreptățire ca punctele tale de vedere să fie ascultate. Deci nu poate fi în mod plauzibil interpretat ca un drept ca alte persoane să facă sau să nu facă anumite lucruri. Pare clar, în acest sens, că deplatformarea sau protestele nu îți încalcă dreptul la exprimare.

Dar dreptul la liberă exprimare nu se poate referi doar la atât. Pare să fie un drept central pentru o societate democratică și pe care îl invocăm adeseori când credem că guvernul e pe cale să îl submineze. Mai exact, când e pe cale să ne impună datorii de a nu vorbi în anumite situații sau de a nu ne exprima anumite tipuri de perspective; o lege, de exemplu, care le-ar interzice

58 Ca urmare, în restul capitolului voi folosi termenul „drept" și voi presupune că include o revendicare.

studenților să vorbească despre „ideologia de gen” sau experiențele lor personale în această sferă[59] încalcă dreptul la libera exprimare. Dacă guvernul ar impune astfel de obligații sau interdicții, nu am avea libertatea legală să ne exprimăm punctele de vedere în anumite situații. Ar putea să pară că, dacă invocăm un drept în acest caz, ne referim la o libertate hohfeldiană; dar cred că această aparență este înșelătoare. Ce susținem este că nu ar trebui ca guvernul să aibă puterea de a impune astfel de limite. Cu alte cuvinte, credem că ar trebui să fim *imuni* față de puterea statului în această privință. Deci acest drept (democratic) este cel mai bine interpretat ca reprezentând o imunitate, care este o poziție hohfeldiană de ordinul doi. Dar să notăm că acest lucru nu înseamnă că poziția de ordinul întâi la care se referă s-ar schimba. Cu privire la ceilalți cetățeni privați, dreptul la liberă exprimare poate rămâne o libertate hohfeldiană, care nu presupune nicio datorie de a asculta sau a oferi o platformă. Astfel că refuzul de a oferi o platformă sau de a asculta anumite tipuri de discursuri nu încalcă dreptul la liberă exprimare. Ar face acest lucru doar dacă alte persoane ar avea datoria de a asculta orice formă de discurs, și nu aceasta pare să fie susținerea celor care apără dreptul la liberă exprimare.

Este, de asemenea, improbabil ca apărătorii libertății de exprimare să susțină că acesta este un domeniu în care statele nu ar trebui să aibă niciun fel de putere asupra noastră. Toate statele impun limite asupra libertății de exprimare, spre exemplu când aceasta este folosită pentru a calomnia, a instiga la ură sau la violență. Cu toate acestea, vreau să sugerez că doar statul ne poate restrânge dreptul la liberă exprimare. Acesta nu este un drept uman sau natural, ci unul civil și politic pe care îl avem față de guvern. Alte persoane nu ne pot restricționa sau încălca dreptul la liberă exprimare, deși ne pot restricționa sau încălca libertatea în sens empiric. Cu alte cuvinte, deși alte persoane

59 Cum ar fi legea adoptată de parlamentul român în 2020, pentru modificarea art. 7 din Legea educației naționale nr. 2/2011, prin care s-ar interzice orice referiri la identitatea de gen în școli. Legea nu a fost promulgată înainte de publicarea acestui volum.

private nu ne pot impune o datorie să nu vorbim, ne pot împiedica de fapt să vorbim.

Așadar, cred că este o concepție greșită fie (1) să pretindem că alți indivizi ne încalcă dreptul de liberă exprimare prin faptul că nu vor să ne asculte, fie (2) să negăm că statul ar putea vreodată să restricționeze acest drept, i.e. că este o imunitate absolută. Deci unde ne duc aceste clarificări? Cred că ele implică două lucruri.

Unul este că, atunci când vine vorba de libertatea de exprimare (a indivizilor), ea se referă în mod principal la absența datoriei de a exprima anumite puncte de vedere, și nu la un drept propriu-zis împotriva altora și, secundar, la faptul că doar statul poate restrânge această libertate prin impunerea unor datorii (legale). Mai mult, în măsura în care se pretinde că statul nu are autoritate, i.e. că avem o imunitate când vorbim de exprimare, aceasta nu este o imunitate absolută, deoarece statul impune sancțiuni pentru anumite tipuri de discurs (de pildă, defăimarea). Dar cineva ar putea sugera că, atunci când oamenii se plâng de deplatformare sau proteste, nu este vorba de încălcarea unui drept sau a unei libertăți în sensul hohfeldian, ci mai curând de libertatea empirică de exprimare.

3.4. Deplatformarea și libertatea personală

O persoană este normativ liberă să întreprindă o acțiune în măsura în care este permisibil să o întreprindă. O persoană este empiric liberă să acționeze în măsura în care nu există bariere sau obstacole în realizarea acelei acțiuni. Potrivit definiției clasice a lui MacCallum, libertatea de acțiune este „absența anumitor condiții constrângătoare ce privesc posibile acțiuni”. într-o concepție pur „negativă” a libertății, aceste constrângeri ar trebui să facă acțiunea respectivă fizic imposibilă. Alte concepții ale libertății ar putea include și constrângeri, inclusiv constrângeri interne, ce fac acțiunea doar ineligibilă, nu neapărat imposibilă, din cauza costurilor foarte ridicate asociate cu ea. Spre exemplu, dacă prețul păstrării banilor când, de exemplu, ești jefuit ar fi să-ți pierzi o mână, ar fi problematic să te descriem ca fiind liber să-ți ții banii, chiar dacă este fizic posibil să o faci. O amenințare nu te face să fii neliber să faci ceva într-o

concepție pur negativă despre libertate; mă voi întoarce ulterior la problema amenințărilor.

Ca să clarific, aceste rânduri definesc o libertate „specifică”, i.e. mai curând libertatea de a face X decât libertatea unei persoane în sens general *(overall freedom).* Afirmațiile cu privire la faptul că indivizii sau societățile sunt mai mult sau mai puțin libere se referă la libertatea în sens general (individuală sau de grup). Cum să măsurăm cantitatea de libertate în sens general pe care o are un individ sau o societate este, desigur, o problemă foarte complexă și controversată[60]. Nu este însă nevoie să ne preocupe aceste complicații aici. Putem accepta, în acest capitol, premisa că îndepărtarea unei libertăți specifice din setul de alternative al unui agent îi reduce libertatea în sens general, în timp ce adăugarea unei libertăți specifice o amplifică. Astfel că ar putea fi cazul ca deplatformarea să reducă libertatea de exprimare a cuiva în măsura în care îi îndepărtează o libertate specifică de exprimare. Dar este adevărat că protestele sau deplatformarea pot să te facă neliber să te exprimi într-o instanță particulară?

Bineînțeles, în concepția negativă a libertății, simplele proteste (nonviolente) nu te fac neliber să vorbești într-o instanță particulară. Mai general, presiunea socială care încearcă să facă o persoană să fie determinată să se abțină de la a acționa într-un anumit fel nu o face pe aceasta neliberă să acționeze în felul respectiv. Voi reveni la această problemă. Dar poate că deplatformarea îndepărtează într-adevăr o libertate, din moment ce presupune împiedicarea fizică a cuiva să vorbească într-un anumit loc, într-un anumit moment. Desigur, de aici nu decurge în mod necesar că i se îndepărtează o libertate. Dacă sunt invitată să vorbesc la un eveniment, mi se acordă o oportunitate (suplimentară) de a vorbi. Acest lucru va însemna că barierele ce existau anterior în ce privește discursul meu sunt îndepărtate prin intermediul invitației. Dacă invitația este retrasă, barierele sunt instalate din nou. Dar ceea ce a fost îndepărtat este o libertate suplimentară, astfel că nu sunt mai puțin liberă decât

60 Pentru cea mai bună abordare cu privire la măsurarea libertății, vezi Carter (1999).

eram înaintea invitației. Mai mult, dacă nu am fost deja, și nu voi fi invitată din pricina apelurilor la deplatformare, pare destul de clar că nicio libertate nu a fost îndepărtată și că libertatea în sens general pe care o am nu este redusă. Este libertatea mea de exprimare redusă prin absența invitațiilor Ia anumite evenimente academice, spre exemplu? Presupun că nu, dar este totuși adevărat că s-ar putea să am mai puțină libertate în sens general de a-mi exprima ideile decât un coleg care este invitat constant.

Să acceptăm așadar că deplatformarea îndepărtează o instanță particulară a libertății și că acest lucru îi reduce într-adevăr unei persoane libertatea (de exprimare) în sens general, chiar dacă diferența este aproape insesizabilă. Dar, în măsura în care ne interesează libertatea în sens general ca proprietate a agenților, nu este o plângere legitimă că cineva care deja are mai multă libertate decât alții suferă o reducere a libertății. Am vrea să comparăm libertatea sau oportunitatea de a vorbi a acestei persoane cu altele. Pare destul de bizar că aceste plângeri sunt aduse adeseori în relație cu persoanele care sunt în atenția mass-mediei sau a publicului și primesc foarte multe invitații de a vorbi public. Cu cât au mai multe oportunități de a vorbi (și de a spune același lucru), cu atât (unii dintre aceștia) se plâng că li se încalcă libertatea de exprimare. Mi se pare clar că, dacă ne interesează libertatea de exprimare, ar trebui să căutăm să amplificăm în mod semnificativ libertatea celor care au mai puțin din ea. S-ar putea obiecta că problema nu este dacă persoanele au libertatea negativă de a vorbi în anumite locuri și la un anumit timp, ci mai degrabă dacă există oportunități pentru exprimarea anumitor opinii (nepopulare), mai ales în anumite cercuri. Dar mi se pare că aceasta nu poate fi principala problemă cu deplatformarea, deoarece ea se întâmplă tocmai pentru că audiența este conștientă de perspectivele vorbitorilor. Prin deplatformare, audiența potențială afirmă public că aceste poziții sunt nepopulare. Cu alte cuvinte, ei își exercită libertatea de exprimare.

Din nou, s-ar putea ca plângerile să nu se refere la libertatea negativă și nici măcar la libertatea în sens general a persoanei care este deplatformată. O sugestie pare a fi că protestele și

deplatformarea creează un mediu social în care persoanelor le este frică să spună anumite lucruri, deoarece acestea ar cauza o ultragiere în unele cercuri. Astfel, anumite idei și opinii sunt îndepărtate în mod efectiv din spațiul public. Ca atare, se pare că nemulțumirea nu este legată de libertatea (de exprimare) a persoanei care este deplatformată, ci mai curând de libertatea *altora* de a vorbi ulterior. Știind că unele idei nu sunt binevenite, îmi va fi teamă să le exprim și mă voi abține să vorbesc despre ele. Cu alte cuvinte, sugestia este că *autocenzura* care rezultă din acest proces este ceea ce limitează libertatea de exprimare. în mod interesant, acest argument este adesea apărat de persoane care sunt de dreapta în spectrul politic și, cu toate acestea, nu este ușor de împăcat cu o concepție tradițională, „liberală”, a libertății. Dacă acesta este argumentul, protestele și deplatformarea sunt tratate în mod efectiv ca amenințări (dacă tu spui asta, nu vom mai vorbi cu tine, nu vei mai fi invitat etc.), nu doar către persoana care este deplatformată, ci și către altele. Potrivit unor teorii, chiar dacă nu din toate, amenințările restrâng într-adevăr libertatea. Totuși, într-o concepție pur negativă a libertății, de regulă acceptată de libertarieni, amenințările nu îndepărtează libertățile specifice de a efectua anumite acțiuni pe care cineva este amenințat să nu le efectueze. Să ne amintim că în această concepție o persoană este neliberă să facă ceva doar dacă este imposibil să o facă. Această concepție este ilustrată în anecdota pe care Carter o povestește la începutul capitolului său despre constrângeri asupra libertății individuale. Un cetățean ceh, vorbind înainte de 1989, îl asigură pe interlocutorul său danez că el are (aproape) la fel de multă libertate de exprimare ca danezul: „suntem liberi să spunem absolut tot ce vrem. Singura diferență este că nu suntem liberi *după* ce spunem ce vrem” (în Carter: 1999, p. 219). Din această perspectivă, amenințările, inclusiv amenințările cu sancțiuni legale, nu îndepărtează libertatea specifică de a face ce suntem amenințați să nu facem.

Cu toate acestea, chiar și în concepția negativă pură a libertății se poate considera că amenințările reduc libertatea în sens general prin îndepărtarea nu a unei libertăți particulare, ci a

unei combinații de opțiuni (Carter: 1999, pp. 226-232). Dar ar trebui să notăm că nu amenințarea, ci *execuția* îndepărtează anumite libertăți. Revenind la exemplul de mai sus cu cetățeanul pe cale să fie jefuit, dacă într-adevăr te ucid dacă pleci cu banii tăi, nu mai ești liber să faci nimic. Dar, potrivit argumentului, anterior executării amenințării, rămâi la fel de liber ca înainte. Cu toate acestea, după cum indică Carter, amenințarea însăși poate îndepărta opțiunea de a efectua acțiunile eliminate prin executarea acțiunii *împreună cu* acțiunea pe care ești amenințat să nu o efectuezi. Așadar, nu ești liber să pleci cu banii tăi *și* să rămâi în viață sau să efectuezi toate celelalte acțiuni pe care urma să le efectuezi dacă ai fi fost în viață. Acest lucru reduce libertatea în sens general a unei persoane.

însă nu pare să existe vreo combinație de opțiuni care este înlăturată în tipul de cazuri examinate aici, adică cele legate de deplatformare. Dacă deplatformarea reprezintă o amenințare care vizează descurajarea anumitor puncte de vedere prin deplatformarea ulterioară a vorbitorului, atunci sancțiunea nu constă în îndepărtarea unor libertăți viitoare, în măsura în care deplatformarea poate fi văzută ca o amenințare, este una care îi transmite potențialului vorbitor că astfel de puncte de vedere nu sunt binevenite în anumite cercuri și că nu vor mai fi emise invitații viitoare. Astfel că problema pare mai degrabă să fie că reputația vorbitorului va avea de suferit. Carter discută pe scurt acest tip de caz, unde sancțiunea constă de exemplu într-o „reputație periclitată” și deci ar fi mai bine conceptualizată mai curând ca o vătămare decât ca lipsa unei libertăți (1999, p. 230). Dar, dacă problema este vătămarea, atunci vătămarea rezultată în urma amenințării trebuie pusă în balanță cu potențialele vătămări produse de vorbitor, ceea ce este de regulă exact ce argumentează protestatarii.

Am putea, de asemenea, să credem că deplatformarea poate fi asimilată cu amenințarea altor persoane. Dacă un vorbitor este deplat- format din pricina exprimării anumitor puncte de vedere, persoanele cu puncte de vedere similare vor ezita să și le exprime de teama dezaprobării și a distrugerii reputației. S-ar putea ca acest lucru să fie adevărat, dar, din nou, problema nu

ține de libertate. Alții rămân liberi să se exprime, chiar dacă s-ar putea să nu primească oferte de a avea o platformă, adică mai multe oportunități de a vorbi. Acum, dacă sancțiunea cu care cineva este amenințat înlătură opțiuni ce sunt disponibile altor indivizi în afară de vorbitorul deplatformat, problema ar putea fi conceptualizată ca una de reducere a libertății *de grup* (Carter: 1999, p. 230). Dar nu este cazul în situația deplatformării.

Am putea totuși să credem că o reputație deteriorată este un cost ce ar putea fi considerat coercitiv. Cu alte cuvinte, dacă oamenii se abțin să-și exprime anumite puncte de vedere din cauza presiunii sociale, sunt constrânși să o facă și în sensul acesta libertatea lor este restrânsă. Desigur, problema coerciției este durabilă și complicată. Libertarienii neagă în mod tipic că ideea de constrângere a voinței ar trebui să fie clasificată ca o restrângere a libertății (negative). Acest lucru ar putea fi interpretat ca presupunând o concepție pozitivă a libertății, potrivit căreia constrângerile interne reduc libertatea persoanelor. Dar chiar și libertarienii pot fi de acord că unele amenințări modifică eligibilitatea acțiunilor și, în consecință, poate și libertatea *de alegere* a agentului. Un astfel de libertarian ar putea totuși să nege că o alegere ar trebui să fie clasificată drept coercitivă, doar pentru că alternativa este costisitoare. Serena Olsaretti argumentează - convingător din punctul meu de vedere - că libertarienii (i.e. Nozick) trebuie să accepte că o alegere este voluntară „dacă și numai dacă nu este făcută pentru că nu există nicio alternativă acceptabilă la ea” (2004, p. 71). Dar chiar și din perspectiva ei costurile alternativei trebuie să fie suficient de ridicate pentru a o face „inacceptabilă”. Nu este clar că dezaprobarea socială este tipul de cost care întrunește această condiție. Dar poate că nu este important dacă alegerea de a nu vorbi despre anumite teme este nevoluntară sau constrânsă. Ar putea fi suficient să spunem - și suficient de problematic - că dorința de a evita oprobriul public îți reduce libertatea *de alegere.* A avea de ales între adevăr, așa cum îl vezi tu, și prietenii tăi, spre exemplu, nu este tocmai o alegere pe care cineva o poate face în mod liber. Deci am ajuns la concluzia că deplatformarea poate reduce libertatea de a alege ce să spună

atât a celor deplatformați, cât și a altora. Aceasta însă nu este neapărat concepția libertății adoptată în alte privințe de cei care tind să considere deplatformarea problematică.

Dar, dacă acesta este argumentul pe care îl apără unele persoane, ar trebui să fie dispuși să o extindă și către cei care solicită deplatformarea, care ar putea fi genul de persoane ce s-au confruntat cu dilema aceasta de la bun început. Grupurile care susțin că sunt vătămate sau cel puțin ofensate de tipul de discurs care tinde să fie deplatformat sunt deseori tocmai acelea ale căror poziții și discursuri sunt primite cu dezaprobare largă. Femeile, minoritățile sexuale sau de gen, membrii grupurilor rasializate se abțin adeseori să se plângă *încă o dată* de prejudecăți și discriminare de teamă să nu alieneze potențiali ascultători. Dacă presiunea socială funcționează într-adevăr ca o constrângere asupra libertății (de exprimare), este posibil ca de multe ori persoanele care solicită deplatformarea să aibă mai puțină libertate în sens general. Mai mult, cred că ar trebui să fim atenți și Ia faptul că este posibil ca libertatea altora de a *nu* se exprima să fie redusă. Dacă suntem pregătiți să invităm vorbitori rasiști sau sexiști deoarece credem că „ideile" lor vor fi expuse evaluării critice a opiniei publice, nu ar trebui să ne așteptăm ca acest tip de critică să fie exprimat de alții, e.g. femeile sau membri ai grupurilor rasializate. Dacă dogma standard este că astfel de idei trebuie să fie dezbătute și supuse evaluării opiniei publice, este important să nu așteptăm ca cei care deja au trebuit să o facă în mod repetat și au fost confruntați cu critici și dezaprobare să continue să o facă. Totuși, uneori sunt formulate invitații în numele liberei exprimări către vorbitori care sunt cunoscuți pentru punctele lor de vedere problematice, așteptarea fiind ca cei care sunt țintele acestor perspective să dezbată (calm și rațional) cu vorbitorul. Aceștia sunt așadar constrânși să vorbească. Deci, în interesul unei distribuții echitabile a libertății de exprimare, persoanele care invită astfel de vorbitori ar trebui cel puțin să fie pregătite să îi critice ei, nu să delege această sarcină acelorași grupuri întotdeauna. în general, ceea ce ar trebui luat în considerare când se solicită invitarea sau retragerea unei invitații de a vorbi este distribuția libertății de

exprimare în societate în general; în interesul unei distribuții echitabile, ar trebui să li se dea prioritate persoanelor care sunt mai puțin auzite.

Este posibil totuși ca nu acestea să fie argumentele cele mai pertinente împotriva deplatformării. După cum afirmă Matthew Kramer,

fraza „libertate de exprimare” (sau orice frază înrudită, de tipul „libertate a discursului” sau „libertatea de a comunica” sau „discursul liber”) poate avea mai multe sensuri. într-un sens principal, ea denotă un principiu de moralitate politică de natură să impună unele limite deontologice asupra scopurilor pentru care orice sistem de guvernare poate în mod legitim să își priveze cetățenii de libertățile deontice și fizice de a se angaja într-o conduită comunicativă. într-un alt sens al „libertății de exprimare”, acea frază denotă libertățile deontice ale persoanelor de a se angaja într-o conduită comunicativă și, totodată, imunitățile hohfeldiene care asigură normativ acele libertăți împotriva eforturilor de a le elimina sau suspenda, într-un alt sens al frazei, „libertatea de exprimare” se referă la abilitățile fizice, psihologice și normative ale persoanelor de a se angaja într-o conduită comunicativă (Kramer: 2021, cap. 5).

Aici am discutat doar despre ultimele două și este posibil într-adevăr ca libertatea de exprimare în primul sens să fie ceea ce au în vedere majoritatea persoanelor când sunt îngrijorate de deplatformare. Problema ar fi atunci mai difuză, nu despre „libertate” propriu-zisă, în măsura în care aceasta este o proprietate a agenților, ci mai degrabă despre îndepărtarea anumitor opinii sau idei din circulație.

Nu voi avea însă foarte multe de spus despre acest lucru deși, cu siguranță, pe asta se concentrează o parte importantă din literatura de specialitate ce privește libertatea de exprimare: pe importanța acestui principiu de moralitate politică în special pentru o societate democratică. Sunt, de asemenea, convinsă că libertatea de exprimare, interpretată în acest sens, este importantă, dar ar trebui să notăm că domeniul de aplicare relevant este societatea per ansamblu în multe dintre aceste argumente. Multe dintre criticile cu privire la deplatformare sunt aduse în contextul universităților și posibil al unor anumite

asociații. Dar, cum au arătat alți autori, este corect să aplicăm criterii diferite pentru discursurile în universități (Simpson și Srinivasan: 2018; Simpson: 2020). într-o universitate, s-ar putea să fim preocupați mai curând de libertatea academică decât de libertatea de exprimare, dar ideea libertății academice deja presupune că există anumite standarde pentru conținutul unui discurs.

Unii ar putea argumenta că și libertatea academică, și libertatea de exprimare sunt principii relevante pentru (ne)reglementarea discursului în universități; această poziție este denumită de Simpson „perspectiva standard" (2020, p. 292). Mai mult, sugestia făcută de mulți liberali este că, în conformitate cu principiul liberei exprimări, deciziile privind care puncte de vedere să fie ascultate nu trebuie luate pe baza conținutului acestor puncte de vedere. Dimpotrivă, ar trebui să fim neutri între perspective diferite:

[A]ctivitățile de comunicare de diverse tipuri pot fi interzise în conformitate cu principiul liberei exprimări, dar doar dacă scopul interzicerii poate fi specificat fără referire la caracterul comunicativ sau conținutul activităților - și astfel doar dacă activitățile interzise constituie abateri ce pot fi respinse în baza unor motive neutre din perspectiva comunicării (Kramer: 2021).

Dar chiar și dacă acesta ar fi un criteriu funcțional pentru societate în ansamblul său, nu este clar că el poate fi aplicat la universități fără a apăra simultan ideea de libertate academică. După cum sugerează Simpson, există o tensiune între aceste două deziderate, din moment ce „libertatea academică împuternicește personalul academic să reglementeze discursurile altor oameni într-o manieră care discriminează pe baza conținutului" (2020, p. 292). Așadar, mi se pare că este o eroare să transferi pur și simplu argumentele în favoarea principiului liberei exprimări de la societate ca întreg la universități.

Unele persoane s-ar putea îngrijora că această practică de a refuza ascultarea anumitor puncte de vedere ar infecta societatea în general, cum s-ar spune, și acest lucru este cu adevărat periculos. Dacă este acceptabil pentru o universitate sau o societate studențească să retragă invitația unui vorbitor, ar putea fi considerat acceptabil pentru oricine, inclusiv un organism

guvernamental, să retragă invitația unui vorbitor, de exemplu, în baza unor acuzații nefondate[61]. Acesta este, desigur, un efect indezirabil căruia ar trebui să-i rezistăm. O diversitate de perspective ar trebui, bineînțeles, să fie încurajată într-o societate democratică. Dar, dacă domeniul relevant de aplicare este societatea ca întreg, pare bizar că multe dintre obiecțiile ridicate sunt despre o pretinsă suprimare a ideilor care au fost prevalente în societăți pentru perioade îndelungate. Suntem într-adevăr îngrijorați că nu există suficientă expunere la rasism, sexism, xenofobie sau transfobie?

3.5. Concluzie

Concluzia modestă a acestui capitol este că, după ce am explorat diferite posibile argumente împotriva deplatformării care sunt ancorate în *libertatea* de exprimare, niciunul dintre ele nu rezistă la o examinare atentă și că în cele din urmă dezbaterea nu este despre *libertate per se,* ci - într-o interpretare caritabilă - despre principiul politic al libertății de exprimare. într-o interpretare mai puțin caritabilă, dezbaterea este despre conținutul punctelor de vedere aflate în discuție, iar poate că ceea ce îi motivează de fapt pe oponenții deplatformării este gândul că punctele de vedere criticate merită într-adevăr să fie auzite. Nu neg că este important să fim expuși la diverse puncte de vedere și argumente; din contră, am sugerat că este mai problematic să refuzăm să auzim punctele de vedere care sunt în mod tradițional mai puțin exprimate sau acceptate în societate. în orice caz însă, am argumentat că deplatformarea nu încalcă niciun drept la liberă exprimare și nici nu reduce libertatea empirică a vorbitorului la un nivel care poate fi considerat problematic.

IDEI PRINCIPALE

1. Oponenții deplatformării se plâng că această practică încalcă dreptul la liberă exprimare sau libertatea de exprimare în sine, dar nu e clar că aceste plângeri au validitate.

61 Acest lucru i s-a întâmplat recent lui Daniel Weinstock, profesor la McGill University, a cărui invitație să vorbească la un eveniment organizat de guvernul din Québec a fost retrasă în urma unei acuzații false făcute de un jurnalist. Ministerul Educației și-a cerut ulterior scuze (CBC News: 2020).

2. Dreptul la liberă exprimare e ori un drept împotriva guvernelor să nu dea legi care impun limite excesive asupra libertății de exprimare, ori o permisiune fată de concetățeni de a te exprima. Niciunul dintre aceste drepturi nu implică o datorie a unor persoane sau asociații private de a asculta orice opinie. Deci deplatformarea nu încalcă dreptul la libera exprimare.
3. Deplatformarea nu reduce nici libertatea empirică de exprimare a persoanelor deplatformate în mod semnificativ. E posibil ca alte persoane cu idei similare să se *simtă* mai puțin libere să se exprime ca urmare a acțiunilor de deplatformare. Dar acest cost al deplatformării trebuie comparat cu costul pe care unele tipuri de discursuri le au pentru membrii unor minorități.
4. *Principiul* de moralitate politică care cere libertate de gândire și exprimare, și ca urmare o diversitate de puncte de vedere, este un principiu important într-o societate democratică și trebuie protejat. Dar este important să ne uităm la societate în ansamblu pentru a vedea dacă toate punctele de vedere pot fi auzite în mod egal.
5. într-o universitate, probabil că ne interesează mai curând libertatea academică decât libertatea de exprimare, dar ideea libertății academice deja presupune că există anumite standarde pentru conținutul unui discurs.

Mulțumiri

Cercetarea pentru acest capitol a fost susținută de un proiect finanțat de Consiliul European pentru Cercetare (ERC), în cadrul programului de cercetare și inovație Horizon 2020 al Uniunii Europene, numărul de proiect 819043. Aș vrea să le mulțumesc editorilor volumului pentru comentarii și sugestii și în special lui Alex Volacu pentru ajutorul acordat la traducere.

Referințe bibliografice

Bindel, J. (2015) „No Platform: My Exclusion Proves that This Is an Antifeminist Campaign”, *The Guardian,* https://www.theguardian.com/com mentisfree/2015/oct/09/no-platform-universities-julie-bindel-exclusion- anti-feminist-crusade

Carter, I. (1999), *A Measure of Freedom,* Oxford University Press, New York.

Campbell, D. și P. Thomas (eds.), (2001), *Fundamental Legal*

Conceptions as Applied in Judicial Reasoning by Wesley Newcomb Hohfeld, Ashgate, Farnham.

CBC News (2020), „Education Minister Apologizes to McGill Philosopher he Turfed from a Conference Based on Inaccurate Column", *CBC News,* https://www.cbc.ca/news/canada/montreal/daniel-weinstock-jean- françois-roberge-apology-1.5473295

Cohen, N. (2015) „What Could Be More Absurd than Censorship on Campus", *The Guardian,* https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/feb/07/censorship-campus-no-way-fight-fanatics

Cutaș, D. (2007), *GenEtica reproducerii. Politici ale moralității și moralitatea politicilor,* Ideea Europeană, București.

Digi24 (2018), „Coaliția pentru Familie blochează o conferință despre discriminare și egalitatea de gen", Digi24, https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/ coalitia-pentru-familie-blocheaza-o-conferinta-despre-discriminare-si- egalitatea-de-gen-884906

Ditum, S. (2014), „«No Platform 7 was Once Reserved for Violent Fascists. Now it's Being Used to Silence Debate", *The New Statesman,* https ://www. newstatesman.com/sarah-ditum/20I4/03/when-did-no-platform-become- about-attacking-individuals-deemed-disagreeable

The Economist (2016), „The Colliding of the American Mind", https ://www. economist.com/international/2016/06/04/the-colliding-of-the-american- mind

Kramer, M. (2021), *Freedom of expression as self-restraint,* Oxford University Press, Oxford.

Olsaretti, S. (2004), *Liberty, Desert, and the Market,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Rawlinson, K. (2019), „Trigger Warnings OK But No-platforming May Be Illegal, Universities Warned", *The Guardian,* https://www.theguardian.com/ education/20I9/feb/02/government-tells-universities-to-protect-free- speech-on-campus

Simpson, R.M. (2020), „The Relation Between Academic Freedom and Free Speech", *Ethics,* 130 (3), pp. 287-319.

Simpson, R.M. și A. Srinivasan (2018), „No Platforming", în J. Lackey (ed.), *Academic Freedom,* Oxford University Press, Oxford, pp. 186-210.

Știrile ProTV (2020), „Zeci de mii de români cer ștergerea conturilor vloggerului Alexandru Bălan Colo”, https://stirileprotv.ro/stiri/actualitate/zeci-de- mii-de-romani-cer-stergerea-conturilor-vloggerului-alexandru-balan-colo.html

Capitolul 4

Etica imigrației: între autodeterminare colectivă și dreptate globală

Vlad Terteleac

„Granițele au paznici, iar paznicii au arme.”

Carens: 2013, p. 225

4.1. Introducere

Ultimele decenii nu contenesc să amintească faptul că imigrația se află în centrul unui număr important de conflicte și evoluții politice ale lumii contemporane. Doar în Europa, ultimii ani au fost marcați de tensiuni între țările membre UE cu privire la principiul mișcării libere a cetățenilor, ziduri ridicate de unele state în fața coloanelor lungi de refugiați ai războiului din Siria, iar știrile despre vase cu migranți scufundate în apele Mediteranei au devenit aproape un fapt cotidian. România nu face excepție. Dincolo de beneficiile economice importante aduse de ridicarea restricțiilor asupra deplasării cetățenilor români în interiorul granițelor UE, emigrația masivă din ultimul deceniu a creat sau exacerbat probleme semnificative la nivel național. Deschiderea granițelor a condus, alături de alți factori, la apariția unor serioase deficite de forță de muncă în anumite sectoare și regiuni. Pentru a menționa doar două exemple intens dezbătute în spațiul public românesc, România se confruntă cu o presiune crescândă asupra sistemului de sănătate, tot mai necompetitiv în păstrarea personalului medical educat în universitățile din țară, dar și cu nevoia angajării de muncitori din alte state mai puțin dezvoltate economic din afara spațiului european. Toate aceste situații ridică întrebări filosofice importante. Ce persoane se încadrează în categoria refugiaților și ce datorii morale avem față de aceștia? Pot restricționa democrațiile liberale, în anumite condiții, dreptul de a emigra al propriilor cetățeni? Cum ar trebui tratați imigranții economici? Ce drepturi legale ar trebui să aibă muncitorii temporari? Pot fi folosite orice criterii când le sunt examinate cererile de imigrare sau valorile fundamentale ale unei democrații liberale exclud discriminări pe bază de religie, sex ori alte trăsături?

în spatele tuturor acestor întrebări însă putem distinge una fundamentală. Au statele dreptul să excludă potențiali imigranți? Și, dacă da, pe ce se bazează acesta? Perspectiva convențională asupra imigrației sprijină un drept extensiv al statelor de a-i exclude pe cei care nu sunt cetățeni și de a-și formula o politică de admitere a imigranților în funcție de propriile interese. Unele constrângeri asupra modului în care statele își pot exercita acest drept sunt în general admise - de exemplu, obligația de a accepta

un număr de refugiați, așa cum sunt aceștia definiți de Convenția din 1951 \ dar, dincolo de acestea, orice politică în domeniul imigrației este permisibilă. Cu alte cuvinte, politicile de reglementare a imigrației se găsesc într-o sferă largă în cadrul căreia principiile etice au implicații limitate, iar statelor le este permis să acționeze aproape complet discreționar. Nu doar că această perspectivă este adesea întâlnită în spațiul public al democrațiilor liberale, dar este împărtășită și de un număr semnificativ de filosofi care au studiat problemele morale ridicate de imigrație, fiind pentru o perioadă perspectiva dominantă în literatura de specialitate. Provocările venite din partea filosofilor care neagă existența unui astfel de drept de excluziune al statelor pleacă de la un fapt succint descris de Carens în citatul care constituie mottoul acestui capitol. Practicile de excludere ale statelor contemporane sunt, înainte de orice altceva, coercitive - folosesc forța

Conform articolului 1, alineatul 2 al Convenției din 1951 privind statutul refugiaților, un refugiat este o persoană care, în baza „unor temeri justificate de a fi persecutată datorită rasei, religiei, naționalității, apartenenței la un anumit grup social sau opiniilor sale politice, se află în afara țării a cărei cetățenie o are și care nu poate sau, datorită acestei temeri, nu dorește protecția acestei țări; sau care, neavând nicio cetățenie și găsindu-se în afara țării în care avea reședința obișnuită ca urmare a unor astfel de evenimente, nu poate sau, din cauza respectivei temeri, nu dorește să se întoarcă". Pentru o discuție amplă despre datoriile morale față de refugiați și limitele definiției recunoscute internațional, vezi Gibney (2004). Pentru discuții mai recente, vezi colecția editată de Miller și Straehle (2019).*Etica imigrației: între autodeterminare colectivă și dreptate globală* 91 și amenințarea forței pentru a bloca accesul unor persoane pe un anumit teritoriu. Pentru o teorie liberală care acceptă o prezumție în favoare libertății, acest lucru ridică o problemă imediată de justificare. Acesta este, de altfel, unul dintre modurile în care anumiți filosofi critică perspectiva convențională asupra imigrației, examinând principalele argumente aduse în favoarea ei și găsindu-le deficitare. Alături de acest tip de argumentare regăsim și un al doilea - un efort susținut de formulare a unor argumente pozitive care să demonstreze că practicile contemporane de reglementare a migrației transfrontalière sunt nedrepte.

în capitolul de față voi urma această evoluție a dezbaterii. Mă voi concentra în prima parte pe discutarea diferitelor argumente aduse în favoarea unui drept al statelor de a exclude potențiali imigranți și, în special, pe diferitele moduri de teoretizare a unui concept central în cadrul acestor argumente, cel al autodeterminării colective (Walzer: 1983; Miller: 2005, 2016; Wellman: 2011; Pevnick: 2011). în a doua parte, voi discuta principalele argumente formulate de susținătorii unui regim deschis al granițelor și diferitele critici care le pot fi aduse (Carens: 1987, 2013; Cole: 2000; Abizadeh: 2008; Huemer: 2010). în ultima secțiune, voi trage o serie de concluzii și voi prezenta succint diferite direcții de cercetare recente.

4.2. în apărarea restricționării imigrației

Justificarea restricționării imigrației în virtutea dreptului la

autodeterminare al statelor este principala strategie de argumentare urmată de filosofii care vor să arate că un regim deschis al granițelor este indezirabil. în cea mai simplă înțelegere a conceptului, un stat se bucură de autodeterminare politică atunci când activitățile sale sunt libere față de interferențe externe. Pentru a utiliza un termen mult mai des folosit în spațiul public, putem spune că statele care se bucură de acest drept sunt *suverane.* Majoritatea filosofilor susțin că statele trebuie să îndeplinească și un criteriu suplimentar pentru a se bucura de autodeterminare: acestea trebuie să fie legitime. în cea mai generală formulare a sa, argumentul autodeterminării pentru restricționarea imigrației este următorul:

- statele legitime au un drept la autodeterminare politică;

- dacă statele au un astfel de drept, atunci au libertatea de a defini și de a impune termenii pe baza cărora cineva poate deveni membru;dacă un stat poate defini și impune acești termeni, atunci poate restricționa imigrația. Concluzia este simplă: statele legitime au libertatea de a restricționa imigrația[62].

O mare parte din argumentele celor care apără restricționarea imigrației pot fi înțelese ca variații ale acestei forme generale ale argumentului autodeterminării, aceștia oferind diferite justificări dezirabilității autodeterminării și a definirii calității de membru al unei comunități politice particulare. în cea mai extremă variantă, argumentul autodeterminării nu admite niciun fel de limitări ale dreptului unui stat de a exclude imigranți. Cu alte cuvinte, statele pot reglementa discreționar imigrația, iar dacă sunt admise limitări bazate pe considerente morale care țin, de exemplu, de obligații de ajutorare a refugiaților, acestea pot fi formulate de cetățeni doar în cadrul proceselor democratice obișnuite. însă varianta aceasta de interpretare a cerințelor autodeterminării, larg răspândită de altfel în dezbaterile publice despre imigrație, este cel puțin confuză. Așa cum observă Carens, această interpretare pare să încurce „întrebarea despre cine are autoritatea de a stabili o politică cu întrebarea despre acceptabilitatea morală a politicii respective” (Carens: 2013, p. 6). Cu alte cuvinte, oricare am stabili că sunt principiile după care se ghidează o societate dreaptă, acestea funcționează drept constrângeri asupra exercitării discreționare a suveranității statale. în cele ce urmează, voi examina diferite teoretizări ale implicațiilor autodeterminării politice pentru problema imigrației, care nu adoptă această interpretare extremă.

4.2.1. Comunitatea și cultura națională

Inițierea dezbaterii despre migrație în filosofia morală și politică analitică i se datorează cu precădere lui Michael Walzer (1983). Cadrul normativ în care acesta își formulează teoria despre

62 Aceasta formulare a argumentului autodeterminării este o variantă ușor modificată a formulării oferite de Hidalgo (2014, p. 264).

reglementarea migrației are puternice valențe comunitariene. în consecință, Walzer susține următoarele două poziții:

- o distribuție dezirabilă a bunurilor poate fi realizată doar într-o societate ai cărei membri împărtășesc o cultură comună;
- natura distribuției este strâns legată de modul în care valoarea acestor bunuri este înțeleasă de membrii comunității respective. Apartenența la o comunitate deci nu este un bun social oarecare, ci unul fundamental, având în vedere modul în care aceasta guvernează accesul la o întreagă serie de resurse și oportunități oferite de o societate. Legătura dintre autodeterminare și excluderea celor care nu sunt membri apare astfel ca singura opțiune posibilă dacă vrem ca o comunitate să poată persista în timp: „apartenența este un bun social constituit de înțelegerea noastră, a cărui valoare este fixată de activitatea și conversația noastră și noi suntem responsabili (cine altcineva ar putea fi?) de cum este distribuit” (Walzer: 1983, p. 32). Astfel, întrebarea centrală pentru Walzer nu vizează existența unui drept al statelor de a exclude per *se,* ci care sunt principiile intrinseci înțelegerii apartenenței de către membrii comunității, pe baza cărora ar trebui realizate excluderile. Pentru a putea aproxima modul în care cetățenii înțeleg natura propriei comunități politice, Walzer propune să ne gândim la stat prin analogie cu mai multe grupuri intermediare din care orice cetățean face parte și al căror mod de funcționare îl înțelege nemijlocit: cartierele, cluburile și familiile.

Să reflectăm asupra modului în care se stabilește compoziția unui cartier. Alexandru vrea să se mute din Timișoara în cartierul Drumul Taberei din București - ce constrângeri poate întâmpina el în efortul său? Fără îndoială, apartenența sa nu va fi controlată coercitiv de stat, mișcarea sa pe teritoriul României fiind liberă. Mai degrabă, se va confrunta cu constrângeri de natură economică, precum imposibilitatea de a găsi un loc de muncă în București, un apartament liber în Drumul Taberei și de a plăti chiria sau de a-1 cumpăra. Cu alte cuvinte, compoziția cartierului este o consecință a unor tranzacții voluntare pe piață. Așa cum observă Walzer (1983, p. 37), „din punctul de vedere al unor

criterii formale, cartierul este o asociație aleatorie". O comunitate politică a cărei compoziție este realizată într-un mod asemănător cu cea a unui cartier va semăna în punctele-cheie cu una ale cărei granițe sunt deschise, oportunitățile de pe piața muncii fiind cele care guvernează mișcarea persoanelor. Walzer susține însă că o astfel de comunitate politică va duce la erodarea premiselor care fac posibil caracterul aleatoriu al cartierelor. Mai exact, în momentul în care un stat va înceta să utilizeze coerciția pentru a împiedica anumite categorii de imigranți să intre pe teritoriul său, aceștia se vor grupa în cartiere cu cei care împărtășesc o cultură comună: „să dărâmi zidurile statului nu înseamnă [...] să creezi o lume fără ziduri, ci mai degrabă să creezi mii de mici fortărețe" (Walzer: 1983, p. 39). Desigur, simpla premisă empirică a apariției unor cartiere distincte cultural într-un stat cu granițe deschise este controversată, dar Walzer nu oferă niciun argument clar pentru care o lume unde excluderile sunt făcute coercitiv de stat este preferabilă uneia unde ar predomina coagularea comunităților distincte cultural.

Walzer acceptă că reglementarea mișcării transfrontalière a persoanelor ar trebui guvernată de cel puțin un principiu relativ necontroversat: cu toate că are dreptul să controleze imigrația, un stat nu are și dreptul să restrângă libertatea oamenilor de a părăsi o țară - de a controla deci emigrația[63]. O posibilă implicație a acestui principiu ar putea fi ideea conform căreia o comunitate politică poate fi înțeleasă ca un club. La fel ca un stat, un club poate decide asupra politicii de acceptare a noilor membri, dar nu le poate refuza membrilor săi dreptul de a-1 părăsi. Dar nici această analogie nu ține pentru Walzer - ea ar putea fi aptă din punct de vedere juridic, dar nu este și o descriere corectă a „vieții morale a comunităților politice contemporane" (Walzer: 1983, p. 41). Dacă ne uităm la cum se raportează cetățenii unei

63 Cu toate acestea, pentru Walzer, dreptul de a părăsi un stat nu generează și un drept de a fi acceptat într-un alt stat. Fără o argumentație clară în acest sens, el susține că „imigrația și emigrația sunt asimetrice din punct de vedere moral" (Walzer: 1983, p. 40).

comunități politice la diferitele categorii de potențiali imigranți, pare că aceștia resimt anumite obligații pentru cel puțin un anumit grup de indivizi aflați în afara granițelor: „cei recunoscuți drept rude naționale sau etnice” (Walzer: 1983, p. 41). Pentru Walzer, acest lucru are un dublu înțeles. Arată, pe de o parte, că statele trebuie să se ghideze în formularea politicilor de imigrație după un principiu al rudeniei, fiind obligate să accepte membri ai grupului național (sau etnic) care trăiesc în afara granițelor. Pe de altă parte, acest principiu al rudeniei ne ajută să înțelegem și natura unei comunități politice. Statele sunt, astfel, asemănătoare unor familii, „membrii lor fiind conectați moral cu oameni pe care nu i-au ales și care trăiesc în afara gospodăriei” (Walzer: 1983, p. 41).

Pe lângă acest principiu al rudeniei, Walzer mai discută o altă posibilă constrângere asupra modului în care un stat își poate formula politicile față de cei care nu sunt cetățeni. O astfel de constrângere se bazează pe un principiu al ajutorului reciproc. Conform lui Walzer (1983, p. 33), o comunitate politică (nu indivizii care o compun) are obligația de a-i ajuta pe cei care nu sunt cetățeni dacă au nevoi urgente și dacă riscurile și costurile implicate de acest efort sunt relativ scăzute. Un astfel de principiu are trei implicații. în primul rând, întemeiază o obligație a statelor dezvoltate economic de a oferi ajutor financiar extern. în al doilea rând, poate justifica în anumite circumstanțe cedarea de teritoriu către state suprapopulate. în al treilea rând, are implicații importante pentru obligațiile pe care comunitățile politice le au față de refugiați. Așa cum observă Walzer (1983, p. 48), nevoia majoră a acestora este pentru „apartenență în sine, un bun nonexportabil”. Cu toate că excluderea în această situație pare profund problematică moral, echivalând cu utilizarea coerciției împotriva unor oameni aflați deja într-o situație disperată, obligațiile statelor de acceptare a refugiaților scad în intensitate, conform lui Walzer (1983, p. 51), pe măsură ce numărul acestora crește: „strigătul *Give me your huddled masses yearning to breathe free*[64] e generos și nobil, iar acceptarea unui

64 Formula, care poate fi tradusă ca „Dați-mi mulțimile voastre îngrămădite care tânjesc să respire liber”, este o variantă ușor

număr mare de refugiați este adesea moralmente necesară, dar dreptul de a constrânge acest flux rămâne o trăsătură a autodeterminării politice”. Dincolo de această precizare, poziția lui Walzer în problema migrației, chiar dacă pe alocuri neclar susținută și deschisă unor controverse serioase, are câteva contururi clare: statele sunt libere, în general, să-și formuleze politicile de excludere așa cum doresc, dar au obligația de a accepta rudele cetățenilor și membrii propriei națiuni aflați în afara granițelor, precum și de a le oferi azil politic refugiaților care nu pot fi ajutați prin alte mijloace.

Chiar dacă discuția lui Walzer este un *locus classicus* al dezbaterii contemporane despre migrație, cea mai cunoscută apărare a unui drept de a exclude imigranți, bazată pe dreptul mai general la autodeterminare al statelor, este oferită de David Miller (2005; 2016). El formulează o interpretare centrată pe importanța prezervării culturii publice a unui stat. Importanța argumentelor care se bazează pe imperativul prezervării unei anumite culturi nu trebuie subestimată. Definirea și impunerea termenilor prin care cineva poate deveni membru pe baza culturii împărtășite de membrii deja existenți ai comunității este, probabil, cel mai popular argument formulat în favoarea restricționării imigrației în dezbaterile publice din democrațiile contemporane. Motivele pentru care Miller consideră cultura publică atât de importantă au de-a face cu funcția pe care aceasta o are în viața unei națiuni, fiind atât sursa identității politice a cetățenilor, cât și un instrument semnificativ pentru susținerea altor bunuri dezirabile conform celor mai multor concepții despre o societate dreaptă: democrația și programele redistributive. în mod similar cu Walzer, argumentul lui Miller se bazează pe o anumită înțelegere a condițiilor necesare pentru ca o societate dreaptă să reziste în timp: membrii acesteia trebuie să împărtășească atât o serie de valori politice despre scopurile permisibile ale utilizării puterii statale, cât și o cultură națională comună, o ancoră identitară în virtutea cărora să se identifice cu

modificată a unui vers din poezia „The New Colossus”, scrisă de Emma Lazarus. Versurile sunt celebre, fiind inscripționate pe Statuia Libertății din New York.

cei care le împărtășesc valorile culturale și cu un proiect statal. Cu alte cuvinte, sfera de aplicare a principiilor dreptății este națiunea, iar statul național este simplul mijloc prin care acestea sunt aplicate.

Conform unei premise empirice pe care Miller nu pare s-o chestioneze, fluxurile de imigranți sunt susceptibile de a schimba cultura publică a societăților care îi primesc. Având în vedere importanța culturii publice pentru identitatea membrilor comunității politice, cât și pentru susținerea instituțiilor cu rol în aplicarea dreptății sociale, reglementarea imigrației cade în raza de acțiune a dreptului mai general la autodeterminare al comunităților politice. Cetățenii au, cu alte cuvinte, un interes în a controla pe cât posibil forma pe care cultura lor publică o ia și mutațiile la care este supusă: „s-ar putea, desigur, să nu reușească: trăsături culturale valoroase pot fi erodate de forțe economice sau de altă natură care scapă controlului politic, dar cu siguranță au motive bune să încerce s-o păstreze [...]” (Miller: 2005, p. 200). în alte lucrări, Miller (2015; 2016) clarifică faptul că principiul autodeterminării naționale nu este singurul standard normativ de care trebuie ținut cont în evaluarea unei politici din domeniul imigrației. Mai exact, Miller acceptă existența anumitor obligații morale față de cei care nu sunt membri ai națiunii din care facem parte. Aceste obligații sunt mai slabe în intensitate decât cele pe care le avem față de conaționalii noștri și au cel puțin trei implicații:

- o datorie de a accepta un anumit număr de refugiați;
- o datorie de a contribui la programele de ajutor financiar extern;
- adoptarea unor principii echitabile când statele își formulează politicile de admitere a imigranților.

Având în vedere importanța celor doi filosofi pentru dezbaterea despre migrație, nu ar trebui să fie surprinzător că teoriile lor au fost supuse unor critici importante. Mă voi limita aici doar la menționarea a două probleme care se aplică în mare măsură atât argumentelor lui Walzer, cât și celor ale lui Miller. în primul rând, justificarea unui drept de a exclude pentru a proteja

bunurile produse de apartenența la o anumită cultură ar putea avea succes doar în cazul în care statele contemporane ar fi caracterizate de culturi omogene, ori asta pare să fie fals. Implicațiile acestei probleme pot fi dezastruoase pentru plauzibilitatea acestor teorii - de exemplu, așa cum argumentează Hidalgo (2014), pot fi deportați cetățenii unui stat care nu se identifică cu oricare ar fi cultura națională dominantă din acest stat? Dacă da, atunci o astfel de teorie ar recomanda un set de politici care par să intre în contradicție cu practicile din majoritatea statelor contemporane. Dacă nu, atunci teoreticieni precum Walzer sau Miller trebuie să ofere motive suplimentare pentru care argumentul lor se aplică doar celor care nu sunt deja membri. în al doilea rând, este neclar dacă argumentele discutate mai sus chiar justifică sfera largă de excluderi intenționată de cei care le formulează. Mai exact, par să justifice dreptul unui stat de a exclude doar imigranți care provin din culturi diferite, nu toți imigranții *simpliciter*. Așa cum notează Wellman (2019, p. 2), „rezumându-ne doar la Statele Unite, de exemplu, chiar dacă scopul prezervării culturii americane ar justifica limitarea imigrației din Mexic, nu pare să justifice excluderea tuturor mexicanilor, cu atât mai puțin a tuturor canadienilor”.

4.2.2. Libertatea de asociere și dreptul la autodeterminare politică

Argumentele discutate până acum se bazează fie pe respectarea valorii intrinseci a unei comunități, fie pe imperativul protejării culturii naționale. Nu este surprinzător deci că filosofii care se revendică de la omoralitate politică liberală tind să privească cu scepticism teorii precum cele ale lui Walzer sau Miller. în definitiv, suspiciunea față de justificări bazate pe interesele superioare ale comunității pentru limitarea drepturilor individuale este o atitudine previzibilă din partea oricărui filosof ce acceptă o prezumție în favoarea libertății individuale. Tocmai din acest motiv, întemeierea unui drept al statelor de a exclude, formulată recent de Wellman (2008, 2011), reprezintă o provocare importantă pentru gânditorii liberali. Wellman argumentează că dreptul la autodeterminare al statelor este o simplă implicație a unui drept individual larg acceptat de gândirea liberală - cel la liberă asociere. Plecând de la această teză, Wellman susține că, în primul rând, putem vorbi de un drept prezumtiv al statelor de a exclude imigranți ca o implicație a dreptului la autodeterminare. în al doilea rând, acesta susține că toate considerentele care pot fi invocate împotriva acestui drept prezumtiv eșuează să ne convingă că ar trebui să renunțăm la el. Să examinăm pe rând pașii facuți de Wellman în elaborarea acestui argument. Așa cum observă el, importanța libertății de asociere a indivizilor și cerința ca un stat drept s-o protejeze se numără printre cele mai solide convingeri pe care le avem despre moralitatea politică. Nu doar că tindem să acceptăm aceste lucruri imediat, dar, în lipsa recunoașterii unui astfel de drept, ar fi greu să explicăm de ce căsătoriile forțate ori convertirile nevoluntare la un cult religios sunt nedrepte. Aceste exemple mai sunt instructive și din alt punct de vedere: arată că dreptul la libera asociere implică, prin necesitate conceptuală, capacitatea de a refuza asocierea cu alte persoane.

Plecând de la aceste idei necontroversate, Wellman (2008, p. 110) susține că, „la fel cum un individ are dreptul de a decide cu cine se va căsători, la fel și un grup de cetățeni are dreptul de a determina pe cine va invita în comunitatea lor politică”. Cum am putea obiecta la acest pas făcut de Wellman? Cel mai accesibil răspuns constă în a observa că teza lui pare să intre în conflict cu intuițiile pe care le avem. Mai exact, echivalarea dintre dreptul individual la liberă asociere și cel al cetățenilor ca grup pare să asume că nu există nicio diferență semnificativă din punct de vedere moral între indivizi și state. Wellman înțelege forța acestei obiecții, dar strategia sa nu este de a-i răspunde direct, ci de a scoate la suprafață implicațiile pe care le-ar avea negarea dreptului la asociere al unui stat. Acesta susține că, în lipsa recunoașterii acestui drept, ne-ar fi imposibil să explicăm de ce este greșit ca un stat să fie forțat să acceadă la organizații sau tratate internaționale ori, mai important, de ce anexarea forțată a altui stat este greșită (Wellman: 2008, p. 112). Este important de observat că întreaga discuție despre dreptul la liberă asociere al statelor are sens pentru Wellman doar în cazul unor state legitime care, conform unui principiu foarte general al legitimității, „protejează în mod adecvat drepturile membrilor săi și le respectă pe cele ale celorlalți” (Wellman și Cole: 2011, p. 16).

O altă modalitate prin care putem nega implicațiile trase de Wellman constă în a argumenta că dreptul la autodeterminare este doar unul dintre considerentele morale relevante în problema imigrației. Un alt considerent, de exemplu, constă în datoriile morale pe care le au cetățenii unui stat dezvoltat din punct de vedere economic față de cei care nu sunt membri ai acestuia și trăiesc în sărăcie în afara granițelor sale. Dreptul la autodeterminare și datoriile care țin de promovarea dreptății globale par să intre în conflict, având în vedere că imigrația poate ridica nivelul de trai al persoanelor față de care avem aceste datorii. Wellman argumentează că acest conflict este doar aparent. Chiar dacă acceptăm că un stat, acționând în numele

cetățenilor săi, are datoria de a lupta împotriva sărăciei globale, atât timp cât există opțiunea „exportului de dreptate”, dreptul de a exclude imigranți rămâne neștirbit. Prin „export de dreptate”, Wellman (2008, p. 129) înțelege două tipuri de politici: familiarul ajutor financiar extern pentru persoane din state subdezvoltate și mult mai controversata politică a intervenției militare pentru înlăturarea guvernelor care nu respectă drepturile fundamentale ale propriilor cetățeni. Ce scoate în evidență includerea acestui ultim tip de politică este că Wellman nu acceptă nici măcar datoria de a ajuta refugiați - definiți chiar și în sensul limitat al Convenției din 1954 - ca un considerent moral ce poate limita stringența dreptului unui comunități politice de a exclude noncetățeni[65].

65 *In extremis,* acesta ar putea argumenta că, în cazul în care o comunitate politică decide, exercitându-și dreptul la autodeterminare prin mijloacele democratice obișnuite, să nu-și îndeplinească datoriile morale față de persoanele aflate în această situație prin intervenție militară împotriva regimului, atunci ar avea obligația morală să accepte refugiați pe propriul teritoriu.

O a treia obiecție luată în considerare de Wellman poate fi formulată astfel: legătura dintre dreptul la liberă asociere și dreptul de a exclude ascunde faptul că un stat cu o astfel de putere încalcă chiar dreptul la liberă asociere al propriilor cetățeni. Mai exact, un cetățean al României care deține o proprietate în mod legitim poate decide să se asocieze cu un noncetățean, invitându-1 să locuiască pe această proprietate. Când statul refuză intrarea acestuia pe teritoriul României, încalcă dreptul la liberă asociere al cetățeanului român. Răspunsul lui Wellman constă în a argumenta că această obiecție poate fi validă doar în cazul în care asocierea este pe termen scurt. în cazul invitațiilor pe termen lung există costuri semnificative și pentru ceilalți cetățeni și deci decizia nu poate fi unilaterală.

O ultimă obiecție discutată de Wellman este cea conform căreia beneficiile rezultate din eficiența economică a unei lumi în care mișcarea transfrontalieră a indivizilor nu este restricționată impun deschiderea granițelor[66]. Wellman nu acceptă nici acest considerent ca pe unul relevant - în primul rând, argumentează el, obiecția ignoră posibilele costuri ale deschiderii granițelor; în al doilea rând, dreptul la autodeterminare invocat în argumentația sa este de natură deontologică și deci nu poate fi respins în virtutea unor considerente bazate pe consecințe (Wellman și Cole: 2011, pp. 105-116).

66 Vezi mai jos discuția din subcapitolul 4.3.1.

Având în vedere larga acceptare a dreptului la liberă asociere și legătura plauzibilă dintre acesta și un drept de a exclude imigranți, precum și faptul că principalele considerente invocate împotriva acestui drept prezumtiv eșuează, pentru Wellman lucrurile sunt clare: statele au un drept absolut de a restricționa imigrația. Termenul absolut din această concluzie nu trebuie subestimat - așa cum am văzut, spre deosebire de Walzer, Miller și alți filosofi care apără un drept al statelor de a exclude nonmembri, Wellman nu recunoaște niciun fel de datorii ale statelor de a accepta imigranți, nici măcar în cazul în care aceștia sunt refugiați. Dincolo de acest conflict evident cu poziția larg împărtășită care impune obligații stringente de admitere în cazul refugiaților, există o serie importantă de critici care pot fi aduse acestei teorii. în primul rând, asemănarea dintre state și cluburi este cel puțin limitată - nu doar că statele nu sunt asociații voluntare, dar refuzul de a face parte dintr-un stat nu pune un individ în aceeași situație ca refuzul de a face parte dintr-un club, având în vedere că excluderea dintr-un club nu aduce cu sine excluderea dintr-un întreg sistem de cooperare socială, așa cum presupune excluderea dintr-un stat[67]. în al doilea rând, așa cum observă Fine (2010), chiar dacă argumentul lui Wellman ar reuși să stabilească în mod convingător un drept de a exclude nonmembri de la participarea într-o comunitate politică, acesta trage prea repede concluzia că el reușește să arate și existența unui drept al comunității politice asupra teritoriului și deci un drept de a folosi coerciția pentru a nu le permite nonmembrilor să se stabilească pe acesta.

4.2.3. Dreptul la proprietate asociativă și excluderea nonmembrilor

Dacă argumentul lui Wellman se confruntă cu probleme serioase în privința legăturii pe care o face între o asociație politică și teritoriul pe care aceasta o ocupă, un alt argument în favoarea unui drept al statelor de a exclude imigranți, formulat recent de

67 Pentru o critică extensivă a ideii că statele sunt similare cluburilor, vezi Huemer (2010, pp. 455-458), dar și discuția despre modelul clubului din Cole (2000, pp. 70-73).

Pevnick (2011), pare să facă din justificarea acestei conexiuni necesare unul dintre punctele sale cele mai solide. La fel ca în cazul argumentului bazat pe dreptul la liberă asociere, Pevnick își fundamentează susținerea pentru excluderea celor care nu sunt membri pe un alt drept individual larg recunoscut în gândirea liberală - cel la proprietate. Cu toate acesta, dreptul la proprietate pe care îl utilizează Pevnick nu este familiarul drept la proprietate privată, ci unul la proprietate asociativă. Mai exact, dreptul la autodeterminare al statelor este justificat de un drept de proprietate al grupului de cetățeni asupra bunurilor produse prin munca acestora. Ideea principală din spatele teoriei sale este că cetățenii, prin munca și contribuțiile lor fiscale, dobândesc drepturi de proprietate asupra instituțiilor unui stat și deci dreptul de a decide cine se poate bucura de beneficiile furnizate de acestea și cine nu. Dreptul de a exclude imigranți se fundamentează pe o componentă crucială a oricărui drept la proprietate - controlarea întrebuințării care îi este dată unui bun, în cazul acesta bunul în cauză fiind întregul set de instituții statale.

La fel ca în cazul argumentului lui Wellman, legătura dintre acest drept colectiv de proprietate asupra unor instituții și dreptul de acontrola un teritoriu este o provocare normativă importantă, dar Pevnick crede că poate fi rezolvată cu ușurință. Chiar dacă admite că, din punct de vedere istoric, accesul la un teritoriu înainte de apariția unui stat era liber (deci instituția statului îi pune pe cei care nu sunt cetățeni ai statului respectiv într-o situație comparativ dezavantajoasă), Pevnick observă că ceea ce atrage imigranți într-un anumit teritoriu este valoarea crescută a acestuia ca urmare a externalităților pozitive furnizate de instituțiile construite prin contribuțiile cetățenilor (Pevnick: 2011, pp. 54-60).

Justificarea lui Pevnick pentru excludere poate fi criticată din mai multe direcții. în primul rând, fetișizarea contribuțiilor în vederea sprijinirii și dezvoltării unui set de instituții îl lasă pe Pevnick într-o situație cel puțin problematică - dacă principalul criteriu al apartenenței la o comunitate politică este contribuția, care este situația persoanelor cu dizabilități? Aceștia ori sunt membri deplini ai comunității, caz în care Pevnick trebuie să clarifice de ce lucrurile stau așa, ori nu sunt. Dacă Pevnick nu poate să susțină în limitele teoriei sale că persoanele cu dizabilități sunt membre depline ale comunității, atunci implicația este, așa cum notează Blake (2014, p. 531), că „rezidenții care pot contribui prin munca lor îi pot exclude cu forța pe cei cu dizabilități”. în al doilea, o altă posibilă implicație a teoriei lui Pevnick este că politicile în domeniul imigrației ar trebui să fie mult mai permisibile decât crede acesta, având în vedere că în anumite circumstanțe nonmembrii contribuie la rândul lor la menținerea instituțiilor unui stat. Să luăm următorul exemplu. Un antreprenor din China exportă bunuri în România și este obligat să plătească tarifele vamale pentru această activitate. Mai mult, cetățeanul chinez are o parte din membrii familiei stabiliți în România și le trimite acestora regulat bani. în acest caz, teoria lui Pevnick pare să impună acceptarea antreprenorului chinez atât pe teritoriul statului român, cât și ca parte a comunității

politice[68]. Desigur, puterea acestei obiecții depinde de amploarea cazurilor similare cu acesta, dar, chiar și dacă numărul acestora este mai degrabă modest, teoria lui Pevnick tot pare să se confrunte cu implicații diferite de cele intenționate.

4.2.4. Argumentul jurisdicțional pentru restricționarea imigrației

Toate argumentele discutate până acum fac, într-un mod sau altul, referire la valoarea autodeterminării statale. Pentru Walzer și Miller, autodeterminarea este o condiție *sine qua non* pentru protejarea interesului fundamental pe care îl are o comunitate pentru controlarea culturii sale publice. Pentru Wellman, renunțarea la ideea autodeterminării statale aduce cu sine o serie de implicații inacceptabile, iar dreptul la liberă asociere al cetățenilor este suficient pentru a fundamenta practicile de excludere a imigranților, în timp ce pentru Pevnick relația cetățenilor cu instituțiile lor publice este suficientă pentru a fundamenta dreptul de a decide asupra viitorului acestor instituții și a celor care pot beneficia de pe urma lor. în literatura normativă recentă despre imigrație însă poate fi distinsă și o cale diferită de a argumenta pentru restricționări limitate ale imigrației.

Blake (2013; 2014) argumentează că, în eforturile de a justifica restricții asupra imigrației, nu către dreptul la autodeterminare trebuie să ne uităm, ci spre o altă caracteristică esențială a statelor. Conform acestuia, statele sunt în mod fundamental instrumente de protejare a drepturilor omului într-o anumită jurisdicție. Statele au însă obligații diferite față de drepturile fundamentale ale indivizilor în funcție de relația în care se află cu aceștia. Blake distinge între trei astfel de tipuri de obligații: statele sunt obligate (i) să respecte, (ii) să protejeze și (iii) să împlinească oricare ar fi setul de drepturi fundamentale pe care îl considerăm cel mai plauzibil. întinderea acestor obligații însă este diferită: datoria de a respecta este universală (statele nu trebuie să încalce drepturile niciunei persoane, oriunde s-ar

68 Exemplul este adaptat din critica formulată de Hidalgo (2014, pp. 7-9).

afla aceasta pe planetă); datoria de a proteja se manifestă însă doar în relația cu acele persoane care se află pe teritoriul unde statul își manifestă jurisdicția; în mod similar, datoria de a împlini drepturile fundamentale ale unor persoane - înțeleasă de Blake ca datoria de „a crea noi forme de instituții politice cu capacitatea de a oferi o apărare concretă a acestor drepturi” (Blake: 2013, p. Ill) - se aplică tot doar persoanelor aflate în acea jurisdicție. Când o persoană migrează dintr-o jurisdicție în alta, schimbă deci natura obligațiilor pe care un stat le are față de ea și, implicit, obligațiile pe care le au cetățenii acelui stat. Aceștia „devin obligați să plătească poliția care va apăra securitatea ei fizică, devin obligați să facă parte din jurii care au rolul de a ajuta la condamnarea celor care o atacă și, mai general, devin obligați să construiască și sprijine instituții capabile să-i apere drepturile fundamentale” (Blake: 2013, p. 113). Principalul punct de greutate al argumentului se regăsește în acest loc: Blake argumentează că cetățenii unui stat au un drept limitat de a nu intra în relații de obligație cu alte persoane. Dreptul este limitat, în perspectiva lui Blake, pentru că nu se aplică în toate cazurile în care alte persoane încearcă să intre în astfel de relații cu noi. Mai exact, sfera de aplicare a acestui drept este limitată la cei ale căror drepturi fundamentale sunt deja protejate și împlinite sau, așa cum explică Blake (2014, p. 532), „este dreptul nostru să refuzăm să acționăm în apărarea celor care sunt deja apărați în mod adecvat”. Blake argumentează și pentru o premisă empirică relevantă: faptul că majoritatea imigranților care încearcă să intre în prezent pe teritoriul statelor economic dezvoltate vin din jurisdicții în cadrul cărora drepturilor lor fundamentale nu sunt adecvat protejate. în consecință, dacă este acceptată această premisă empirică, teoria lui Blake nu justifică cea mai mare parte din practicile de excludere ale statelor contemporane.

Fără îndoială, plauzibilitatea argumentului jurisdictional este dependentă de plauzibilitatea dreptului de a refuza să intrăm în relații de obligație cu alte persoane și de a utiliza în anumite cazuri forța pentru a ne proteja de astfel de relații. Argumentul formulat de Blake pare să sufere de cele mai puține probleme evidente prin comparație cu celelalte argumente discutate până acum. Voi oferi, pe scurt, câteva motive pentru care dreptul de a refuza intrarea în relații de obligație cu alte persoane s-ar putea să aibă o serie de implicații problematice. în primul rând, în funcție de importanța pe care o are consimțământul pentru obligațiile pe care le avem față de ceilalți, argumentul lui Blake lasă deschisă problema obligațiilor pe care le avem față de cei cu care suntem deja în aceeași jurisdicție. în definitiv, nici obligațiile față de aceștia nu au fost acceptate voluntar. în al doilea rând, e neclar în ce sens avem datorii noi când o nouă persoană intră în jurisdicția în care ne aflăm. Faptul că deja avem datoria de a contribui la protejarea și împlinirea drepturilor persoanelor aflate în acea jurisdicție pare să indice că un imigrant nu aduce cu sine noi datorii, ci doar costuri suplimentare (Kates și Pevnick: 2014). în al treilea rând, e important de observat că imigrația nu este singurul mod în care o nouă persoană poate pătrunde într-o jurisdicție și poate impune obligații celorlalți cetățeni - mai există, desigur, calea nașterii de noi persoane de către cetățenii deja existenți. Dacă avem acest drept de a refuza intrarea în relații de obligație cu alte persoane, ar trebui ca acești nou-născuți să devină automat cetățeni ori măcar să aibă drept de rezidență (Meijers: 2016, pp. 231-310)?

4.3. în apărarea deschiderii granițelor

în subcapitolul anterior, am discutat principalele argumente contemporane în favoarea existenței unui drept al statelor de a exclude potențiali imigranți. Am văzut că recomandările diferă când vine vorba de politicile în domeniul imigrației pe care ar trebui să le urmeze democrațiile liberale, de la abordări foarte restrictive precum cea a lui Wellman la altele mai permisive,

precum cea a lui Blake. în acest subcapitol, voi discuta principalele argumente formulate împotriva existenței unui drept al statelor de a exclude și, în consecință, în favoarea deschiderii granițe.

Pentru început, este important de clarificat ce înseamnă acest lucru. Filosofii care acceptă această politică drept singura dreaptă când vine vorba de controlul mișcării transfrontalière nu argumentează doar că statele ar trebui să accepte un număr mai ridicat de imigranți decât o fac în prezent, ci că aproape oricine vrea să acceseze teritoriul unui stat are un drept prezumtiv s-o facă. Desigur, în unele situații acest drept nu rezistă unei judecăți care ia în considerare toate aspectele relevante[69], dar libertatea de mișcare trebuie să fie norma, iar restricțiile excepționale atent justificate.

69 De exemplu, o criză de sănătate publică precum cea cauzată în prezent de virusul SARS-CoV-2 reprezintă o situație excepțională în care restricțiile asupra imigrației pot fi justificate. O altă situație relevantă este cea a siguranței publice. De exemplu, intrarea pe teritoriul unui stat a unei persoane despre care există motive întemeiate să credem că va atenta la siguranța publică e un caz în care majoritatea filosofilor ce apără un regim deschis al granițelor cred că excluderea este justificată.

în prima lucrare influentă în filosofia politică analitică ce caută să susțină deschiderea granițelor, Carens (1987) încearcă să arate cum principalele abordări cu privire la dreptate - în acest caz, egalitarismul liberal, libertarianismul de dreapta și utilitarismul - converg asupra ideii că utilizarea coerciției pentru a împiedica imigrația într-un anumitteritoriu este o politică nedreaptă. în cadrul dezbaterii din ultimele decenii, majoritatea apărătorilor deschiderii granițelor au urmat o strategie asemănătoare. în primul rând, aceștia au încercat să arate că argumentele care susțin că statele au un drept de a exclude imigranți suferă de probleme insurmontabile. în al doilea rând, au încercat să arate că există o serie amplă de argumente, ancorate în diferite tradiții de gândire morală, care se suprapun în sprijinirea concluziei că actualul regim de guvernare al granițelor este ineficient din punct de vedere economic, nedrept față de cele mai dezavantajate persoane din lume și că încalcă nejustificat libertăți fundamentale.

4.3.1. Argumentul Utilitarist pentru granițe deschise

Argumentul Utilitarist pentru deschiderea granițelor este, poate, cel mai direct. Desigur, există diferite variante ale utilitarismului, dar, dacă ce ar trebui să ne intereseze în mod fundamental când evaluăm o anumită politică este tipul de consecințe pe care acea politică îl are asupra nivelului agregat de utilitate, atunci deschiderea granițelor pare calea de urmat. Premisa crucială a acestui argument este că nu există diferențe semnificative între cetățeni și imigranți în virtutea cărora ar trebui să oferim ponderi diferite utilității obținute de aceștia. A doua premisă este legată de efectele așteptate ale politicii pe care o evaluăm. Cum mai multe școli de gândire economică susțin că libera mișcare a capitalului și a muncii este centrală în efortul de a maximiza creșterea economică, argumentul Utilitarist concluzionează că ineficiențele economice aduse de actualul regim al granițelor sunt profund vătămătoare, iar deschiderea granițelor este singura politică eficientă și deci dreaptă (Carens: 1987, pp. 263-264; Clemens: 2011).

Există mai multe modalități prin care concluzia utilitaristă poate fi respinsă. în primul rând, am putea refuza plauzibilitatea utilitarismului în sine ca o teorie normativă care să ne ghideze alegerile de politici publice[70]. O altă posibilitate, explorată recent de teoreticienii care*Etica imigrației: între autodeterminare colectivă și dreptate globală* 107 apără un drept al statelor de a exclude, este să acceptăm plauzibilitatea normativă a utilitarismului, dar să arătăm că de aici nu decurge concluzia deschiderii granițelor. Așa cum aminteam în discuția despre argumentul lui Wellman pentru excluderea imigranților, o posibilă modalitate de a submina concluzia utilitar istă este printr-o analiză mai atentă a costurilor implicate, nu doar a beneficiilor aduse de o eficiență economică crescută. Wellman ne provoacă să ne gândim la următorul scenariu. Granițele sunt deschise la nivel global, dar suprapopularea este un pericol tot mai mare, afectând atât viața prezentă a persoanelor, dar având și un impact catastrofal asupra schimbărilor climatice și deci asupra generațiilor viitoare. Politicile necesare pentru ținerea sub control a creșterii populației în anumite regiuni nu sunt întotdeauna cele mai populare. Mai important decât atât, o lume fără granițe creează oportunitatea ca țările care suferă de suprapopulare să-și „exporte” excesul de populație în alte regiuni. Prin ideea de export a populației, Wellman nu înțelege un fel de mutare forțată, ci simplul fapt că cetățenii acestor state ar fi liberi să le părăsească. Un astfel de scenariu este plauzibil, conform lui Wellman, pentru că liderii politici nu ar mai avea stimulente pentru a implementa „măsurile nepopulare, dar nece-sare pentru încetinirea creșterii populației în condițiile în care țările lor nu sunt forțate să internalizeze costurile unei explozii demografice” (Wellman și Cole: 2011, p. 110)[71]. Costul slăbirii

70 Cum despărțirea de utilitarism ca filosofic publică se află la rădăcină renașterii filosofici politice analitice în secolul trecut, astfel de critici abundă. Am ales aici să nu intru în această dezbatere amplă, cititorii interesați putând începe să se familiarizeze cu subiectul cu ajutorul lui Kymlicka (2002, pp. 10-52). Pentru o discuție a diferitelor tipuri de utilitarism, vezi și Miroiu (2009, pp. 138-142 și 195-197).

71 Exemplul este o instanță particulară a unei probleme mai generale identificate de Wellman - o tragedie a bunurilor

capacității instituționale de a implementa diferite politici poate fi deci un tip de cost care să încline balanța în favoarea restricționării mișcării internaționale din punct de vedere Utilitarist.

4.3.2. Dreptatea distributivă globală și dreptul la mișcare internațională

comune globale, în care deschiderea granițelor aduce o serie importantă de costuri. Aceste costuri survin din pricina lipsei de stimulente a statelor de a lua măsurile necesare pentru protejarea condițiilor care fac ca economia și aranjamentele politice dintr-o lume care restricționează mișcarea transfrontalieră să fie, totuși, benefice.

Argumentul Utilitarist este rar invocat ca unul de sine stătător de către apărătorii unui regim deschis al granițelor. Adesea, este utilizat ca un considerent suplimentar, dar nu esențial al unui argument bazat pe oaltă valoare. Principala astfel de valoare printre gânditorii liberali este cea a dreptății distributive globale. Pentru a vedea cea mai importantă idee motivatoare din spatele acestui argument, următoarea discuție din Carens (2013, p. 226) merită citată în întregime:

în multe sensuri, cetățenia democrațiilor vestice este echivalentul modern al privilegiilor de clasă feudale - un statut moștenit care îmbunătățește semnificativ șansele cuiva în viață. [...] La fel ca privilegiile feudale, aranjamentele sociale contemporane nu doar că oferă avantaje pe baza nașterii, dar le și fortifică prin restricționarea legală a mobilității.

Argumentul dreptății distributive globale are în fundal o puternică asumpție cosmopolită: cerința liberală conform căreia toate persoanele ar trebui tratate în mod egal nu scade în intensitate când încercăm s-o aplicăm dincolo de granițele unei țări, cerințele dreptății distributive fiind aceleași pentru toate persoanele de pe glob. Așa cum arată Carens însă, oportunitățile pe care o persoană le are în viață sunt puternic determinate de locul în care a avut șansa să se nască. Cu alte cuvinte, oportunitățile nu sunt determinate de alegerile individuale, ci de circumstanțele impuse ale unei loterii a nașterilor[72]. Cea mai bună cale pentru eliminarea acestor nedreptăți, susține adeptul acestui argument, este deschiderea granițelor și permiterea mobilității globale a persoanelor.

O linie de critică a acestui argument acceptă premisa conform căreia locul nașterii are un rol fundamental în determinarea șanselor în viață ale unei persoane, iar granițele sunt cruciale pentru păstrarea acestei stări de fapt, dar contestă

72 Pentru cititorii familiarizați cu principalele abordări din filosofia politică analitică, intuiția fundamentală din spatele acestei poziții este teoretizată de teoria egalitarismului șansei. Pe scurt, o astfel de teorie susține că dreptatea distributivă cere egalizarea circumstanțelor nealese de către indivizi, singura sursa permisibilă de inegalitate fiind deciziile luate de către aceștia. Pentru o introducere, vezi Knight (2013).

că cerințele dreptății sunt egalitariste. De exemplu, David Miller argumentează că dreptatea distributivă nu cere egalizarea oportunităților la nivel global, ci doar un set adecvat de oportunități pentru toate persoanele (Miller: 2005, pp. 194-199). Cu alte cuvinte, dreptul la liberă mișcare trebuie înțeles în contextul intereselor vitale pe care acesta se presupune că le protejează - interese pentru un nivel decent de bunăstare, pentru o viață liberă de persecuții și pentru o sferă suficientă de libertate pentru împlinirea concepției despre bine pe care o are orice persoană. Din momentul în care înțelegem dreptul la liberă mișcare ca fundamentat pe aceste interese, versiunea expansivă propusă de adepții egalitarismului global începe să nu mai pară atât de plauzibilă: libertatea de mișcare îndreptățește o persoană doar la respectarea acestor interese fundamentale.

Dincolo de criticarea concepției egalitariste despre dreptate, o altă linie de critică a argumentului dreptății distributive globale scoate în evidență chiar posibilele efecte antiegalitariste ale unui astfel de regim al granițelor. Cu alte cuvinte, o astfel de obiecție atacă premisa conform căreia deschiderea granițelor este cea mai bună politică pentru eliminarea inechităților distributive globale. Un astfel de argument se concentrează pe efectele negative ale exodului creierelor *(brain drain)* (Brock și Blake: 2014; Angell și Huseby: 2019)[73]. Un astfel de argument susține că deschiderea granițelor doar va adânci problemele deja existente în mai multe societăți în curs de dezvoltare, cauzate de incapacitatea acestora de a oferi stimulentele necesare pentru ca

73 Exodul creierelor este termenul încetățenit atât printre cercetători, cât și în mass-media pentru a descrie emigrarea unor persoane cu talente și aptitudini căutate pe piața muncii (și adesea achiziționate în urma unui proces de educare costisitor) din state mai puțin dezvoltate economic către cele foarte dezvoltate. Problema exodului creierelor a făcut subiectul unei ample dezbateri în filosofia politică în ultimii ani. Dezbaterea din Brock și Blake (2014) prezintă principalele poziții normative și oferă o discuție atentă a principalelor dovezi empirice despre efectele nete ale emigrației persoanelor calificate asupra unei țări.

persoane calificate în diferite activități, cel mai adesea medici și alți specialiști în îngrijire medicală, să nu emigreze. Având în vedere că deschiderea granițelor ar putea favoriza cu precădere migrația persoanelor care sunt deja printre cele avantajate în țările de curs de dezvoltare, și nu a celor mai dezavantajați din punct de vedere al venitului și al abilităților cerute pe piața muncii, o astfel de politică nu doar că n-ar îmbunătăți situația acestora din urmă, ci chiar ar înrăutăți-o prin subminarea unor servicii publice esențiale.
Argumentul dreptății distributive globale pare să fie inițial plauzibil, dar principala problemă a acestuia rămâne trasarea unei linii clare între idealul dreptății distributive globale și o deschidere completă a granițelor, mai degrabă decât regimuri intermediare de control al imigrației. Adesea, plauzibilitatea acestui argument este adâncită de observarea a două asimetrii problematice: asimetria dintre libertatea internă de mișcare și cea globală și asimetria dintre dreptul de a emigra și dreptul de a fi primit într-o altă țară (Blake: 2014). Prima asimetrie observată de adepții granițelor deschise este suficient de clară. Cel puțin la prima vedere, motivele pe care le avem să susținem libertatea de mișcare în interiorul granițelor unui stat, limitată doar de drepturile de proprietate privată ale celorlalți, funcționează la fel de bine ca motive în favoarea permiterii libertății de mișcare transfrontalière. Problema ridicată de această obiecție are un potențial serios de a contracara argumentele filosofilor care se revendică de la o moralitate politică liberală și acceptă, totuși, dreptul statului de a-și controla granițele. Așa cum rezumă Blake (2014, p. 523) această problemă, „suntem pur și simplu incoerenți dacă apărăm importanța morală centrală a migrației interne, dar permitem prevenirea coercitivă a migrației externe”.

O modalitate de a rezista implicațiilor acestei asimetrii este, desigur, justificarea ei. De exemplu, dacă este corect, argumentul jurisdicțional al lui Blake ne oferă o modalitate clară de a face acest lucru: migrația internă și cea transfrontalieră sunt diferite în moduri semnificative din punct de vedere moral, una implicând mișcarea în interiorul unei jurisdicții, pe când cealaltă implică stabilirea într-o altă jurisdicție, lucru ce aduce cu sine problemele

deja discutate în secțiunea dedicată argumentului lui Blake. O altă modalitate de a rezista acestei implicații poate fi ca, pe urmele argumentului lui Miller, să observăm că distincția dintre migrația internă și cea transfrontalieră nu este crucială. Ce contează cu adevărat când încercăm să stabilim întinderea legitimă a dreptului la liberă mișcare este dacă sfera în care o persoană se poate mișca liber e suficientă pentru respectarea intereselor sale fundamentale.

A doua asimetrie observată de cei care apără un regim al granițelor deschise urmează o strategie similară cu cea deja discutată. Ne uităm la un drept larg acceptat de liberali și argumentăm că respectarea acestuia implică eliminarea controlării granițelor. în cazul acesta, dreptul larg acceptat de liberali și codificat în Declarația Universală a Drepturilor Omului este cel de a emigra. Observația în acest caz este că sprijinirea simultană a unui drept de a emigra și a unui regim al granițelor care permite ca respectarea acestui drept să depindă de bunăvoința celorlalte state este o poziție inconsistentă. Satisfacerea dreptului de

a*Etica imigrației: între autodeterminare colectivă și dreptate globală* 111 emigra implică, cu alte cuvinte, libertatea de a te stabili în locul în care dorești fără confruntarea cu politicile coercitive ale diferitelor state, altfel dreptul de a emigra ar fi lipsit de orice conținut relevant. într-un răspuns similar cu cel oferit obiecțiilor deja discutate, Miller (2005, pp. 196-197) argumentează însă că implicația remarcată de apărătorul granițelor deschise este pripită, acesta având nevoie de o premisă suplimentară care să explice de ce dreptul de a emigra este respectat doar în situația în care individul care vrea să plece dintr-o societate are la dispoziție toate opțiunile posibile de state-destinație și nu doar unul singur.

4.3.3. Argumentul democratic pentru granițe deschise

Principalele argumente discutate până acum pornesc în mare parte de la un conflict fundamental dintre tendințele universaliste ale liberalismului și limitările implicate de controlarea granițelor. Cu toate acestea, există și posibilitatea unui argument pentru deschiderea granițelor care, cel puțin la nivel discursiv, nu se bazează pe resursele oferite de un cadru normativ liberal, ci pe implicațiile democrației pentru controlarea granițelor. Abizadeh (2008) argumentează că, pentru a fi legitim, un stat trebuie să-și justifice pe cale democratică puterea coercitivă tuturor celor care sunt supuși acesteia. Motivul rezidă în importanța centrală a valorii autonomiei individuale și a faptului că aceasta este încălcată de orice act coercitiv (Abizadeh: 2008, p. 40). Pentru a realiza acest lucru, toți cei care sunt supuși coerciției unui stat trebuie să aibă dreptul de a participa la formularea legilor, cerința minimală fiind ca aceștia să aibă dreptul de a vota pentru sau împotriva legilor după care se ghidează puterea coercitivă a statului. în continuare, Abizadeh observă că nu doar cetățenii de pe teritoriul unui stat sunt supuși coerciției, ci și cei care se confruntă cu restricționarea coercitivă a imigrației. Mai mult, nu doar coerciția ca atare este problematică din punct de vedere moral, ci și amenințarea unei persoane că va fi supusă coerciției. Cu alte cuvinte, simplul fapt că opțiunea imigrării aduce cu sine confruntarea cu puterea coercitivă a statului pe teritoriul căruia vrei să intri este suficientă pentru cerința ca puterea respectivă să-ți fie justificată și ție. Dacă cele două premise sunt adevărate, concluzia trasă de Abizadeh decurge fără probleme de coerență - ori granițele sunt deschise și problema coerciției dispare, ori cei care sunt supuși coerciției implicatede controlul granițelor, i.e. potențialii imigranți, au dreptul de a participa la formularea politicilor respective.

Există mai multe posibilități de a contesta argumentul propus de Abizadeh. în primul rând, dincolo de oricare ar putea fi plauzibilitatea inițială a cerinței ca puterea coercitivă să fie justificată tuturor care sunt supuși acesteia, implicațiile intră într-un conflict radical cu practicile curente - granițele demosului ar trebui să fie, în esență, nemărginite, iar singura formă instituțională legitimă ar fi cea a democrației globale. O altă

obiecție adusă acestui argument democratic pentru deschiderea granițelor se concentrează pe contestarea premisei empirice. Miller (2010, p. 114) argumentează că există diferențe importante între „a forța o persoană să facă un anumit lucru și a forța o persoană să nu facă un anumit lucru în timp ce alte opțiuni îi sunt lăsate libere". în cazul coerciției, argumentează acesta, autonomia individuală este încălcată în mod necesar, dar în celălalt caz nu. Dacă distincția este validă, iar acțiunile implicate în apărarea granițelor nu cad în categoria unor acte coercitive, atunci punctul central ar argumentului lui Abizadeh nu subzistă unei analize atente, iar imigranții nu ar trebui să capete niciun drept de participare politică.

4.4. Concluzii

Din dezbaterea dintre apărătorii unor politici restrictive în domeniul imigrației și apărătorii granițelor deschise reies câteva concluzii importante. în primul rând, justificarea restricționării imigrației este departe de a fi sarcina normativă ușoară asumată de multe dintre dezbaterile din spațiul public al democrațiilor contemporane. Mult mai important însă, numeroase politici urmate în prezent de statele dezvoltate din lumea occidentală, mai ales în domeniul protejării refugiaților, sunt cel puțin problematice din punctul de vedere al majorității teoriilor discutate în acest capitol, chiar și al celor care apără un drept al statelor de a exclude alte categorii de imigranți.

Dincolo de aceste aspecte, literatura despre migrație din domeniul filosofici morale și politice a început în ultima perioadă să lase în plan secund dezbaterea dintre susținătorii granițelor deschise și cei ai dreptului de a exclude, și să se concentreze pe o serie de probleme aplicate presante. Evoluția nu poate fi decât îmbucurătoare. Chiar și cel mai*Etica imigrației: între autodeterminare colectivă și dreptate globală* 113 aprig susținător al deschiderii granițelor trebuie să recunoască faptul că o astfel de politică suferă de grave probleme de fezabilitate în lumea contemporană. Până când statele și cetățenii lor vor fi pregătiți - dacă vor fi vreodată - să trăiască într-o astfel de lume, tot mai există întrebări importante care trebuie să fie elucidate. Am menționat deja problema exodului creierelor, manifestată acut în prezent, dar pe lângă aceasta mai putem distinge alte câteva importante direcții de cercetare - de la reglementarea statutului muncitorilor temporari (Walzer: 1983, pp. 56-61; Attas: 2000) la criteriile de selecție utilizate de state pentru a admite anumiți imigranți și a-i respinge pe alții (Carens: 2014; Miller: 2015; Ip: 2020) și până la cum ar trebui statele să se raporteze la imigranții neautorizați (Carens: 2013, pp. 129-157; Miller: 2008).

Idei principale

1. Imigrația reprezintă una dintre principalele provocări ale lumii contemporane, iar orice răspuns la întrebarea „Cum ar trebui să-și guverneze statele granițele?” trebuie să clarifice o serie de probleme de natură normativă.
2. Argumentele care susțin restricționarea imigrației pe baza unor considerente legate de protejarea culturii naționale ori de valoarea morală a unei comunități, chiar dacă dominante pentru o perioadă în literatura de specialitate, duc la implicații profund problematice și nu mai sunt larg acceptate de filosofi.
3. Argumentele mai recent formulate în literatura de specialitate, care susțin restricționarea imigrației pe baza unor considerente non- naționaliste, precum dreptul la liberă asociere, proprietatea colectivă a cetățenilor asupra instituțiilor unui stat ori obligațiile limitate ale statelor de a respecta, proteja și împlini drepturile individuale, nu sunt momentan suficient de riguros apărate de cei care le-au formulat.
4. în ciuda unor probleme particulare ridicate de imigrație,

există în general motive bune să credem că ridicarea restricțiilor asupra mișcării transfrontalière a indivizilor va avea consecințe economice benefice.

5. Tot mai mulți filosofi politici liberali susțin că eliminarea restricțiilor asupra imigrației este politica pe care statele dezvoltate din punct de vedere economic ar trebui s-o urmeze pentru a-și îndeplini datoriile față de cele mai dezavantajate persoane de pe glob.Mai mult, unii filosofi politici liberali susțin că există un drept fundamental al persoanelor de a imigra, argumentând că acesta apără aceleași interese individuale ca dreptul la liberă circulație în interiorul granițelor unui stat, un drept larg recunoscut în societățile liberale contemporane.

Referințe bibliografice

Abizadeh, A. (2008), „Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders”, *Political Theory,* 36 (1), pp. 37-65.

Angell, K. și R. Huseby (2019), „Global Luck Egalitarianism and Border Control”, *Ratio Juris,* 32 (2), pp. 177-192.

Attas, D. (2000), „The Case of Guest Workers: Exploitation, Citizenship and Economic Rights”, *Res Publica,* 6, pp. 73-92.

Blake, M. (2013), „Immigration, Jurisdiction, and Exclusion”, *Philosophy & Public Affairs,* 41, pp. 103-130.

Blake, M. (2014), „The Right to Exclude”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy,* 17 (5), pp. 521-537.

Brock, G. și M. Blake (2015), *Debating Brain Drain: May Governements Restrict Emmigration?,* Oxford University Press, New York.

Carens, J. (1987), „Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”, *Review of Politics,* 49 (2), pp. 251-273.

Carens, J. (2013), *The Ethics of Immigration,* Oxford University Press, Oxford.

Carens, J. (2014), „An Overview of the Ethics of Immigration”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy,* 17 (5), pp. 538-559.

Clemens, M.A. (2011), „Economics and Emigration: Trillion-Dollar Bills on the Sidewalk?”, *Journal of Economic Perspectives,* 25 (3), pp. 83-106.

Cole, P. (2000), *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration,* Edinburgh University Press, Edinburgh.

Fine, S. (2010), „Freedom of Association Is Not the Answer”, *Ethics,* 120, pp. 338-356.

Gibney, M. (2004), *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal*

Democracy and the Response to Refugees, Cambridge University Press, Cambridge (UK).
Hidalgo, J. (2014), „Self-determination, Immigration Restrictions, and the Problem of Compatriot Deportation", *Journal of International Political Theory,* 10 (3), pp. 261-282.
Huemer, M. (2010), „Is There a Right to Immigrate?", *Social Theory and Practice,* 36 (3), pp. 429-461.
Ip, K. (2020), „Selecting Immigrants in an Unjust World", *Political Studies,* 68 (1), pp. 128-145.
Kates, M. și R. Pevnick (2014), „Immigration, Jurisdiction and History", *Philosophy & Public Affairs,* 42, pp. 179-194.
Knight, C. (2013), „Luck Egalitarianism", *Philosophy Compass,* 8 (10), pp. 924-934.
Kymlicka, W. (2002), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction,* Oxford University Press, New York.
Macedo, S. (2007), „The Moral Dilemma of U.S. Immigration Policy: Open Borders Versus Social Justice?", în C. Swain (ed.), *Debating Immigration,* Cambridge University Press, New York, pp. 63-81.
Meijers, T. (2016), *Justice in Procreation: Five essays on population size, parenthood and new arrivals,* PhD Thesis, Université Catholique de Louvain.
Miller, D. (2005), „Immigration: The Case for Limits", în A. Cohen și C.H. Wellman (eds.), *Contemporary Debates in Applied Ethics,* Blackwell Publishing, Malden, pp. 193-206.
Miller, D. (2007), *National Responsibility and Global Justice,* Oxford University Press, New York.
Miller, D. (2008), „Irregular Migrants: An Alternative Perspective", *Ethics and International Affairs, 22* (2), pp. 193-197.
Miller, D. (2010), „Why Immigration Controls Are Not Coercive: A Reply to Arash Abizadeh", *Political Theory,* 38 (1), pp. 111-120.
Miller, D. (2015), „Justice in Immigration", *European Journal of Political Theory,* 14 (4), pp. 391-408.
Miller, D. (2016), *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration,* Harvard University Press, Cambridge (MA).
Miller, D. și C. Straehle (eds.) (2019), *The Political Philosophy of Refuge,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).
Miroiu, A. (2009), *Introducere în filosofia politică,* Polirom, Iași.
Pevnick, R. (2011), *Immigration and the constraints of justice,*

Cambridge University Press, Cambridge.

Walzer, M. (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality,* Basic Books, Oxford.

Wellman, C.H. (2008), „Immigration and Freedom of Association”, *Ethics,* 119 (1), pp. 109-141.

Wellman, C.H. și P. Cole (2011), *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?,* Oxford University Press, New York.

Wellman, C.H. (2019), Immigration, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win 2019/entries/immigration/>.

Capitolul 5

Datorii morale în procesul electoral. O introducere în etica votului

Alexandru Volacu

5.1. Introducere

Este 24 noiembrie 2019. Ceasul deșteptător sună la ora 6:00. Ca în fiecare duminică dimineața, Andreea și Sebastian se dau jos din pat, își pun cafeaua în cănile preferate și dau de mâncare pisicilor. în timp ce își savurează cafeaua, cei doi se gândesc la ce urmează să facă în ziua respectivă. E o zi de toamnă liniștită, care nu anunță nimic spectaculos. Dar, după cum își amintește Sebastian, duminica aceasta nu e în totalitate una obișnuită. E ziua turului doi al alegerilor prezidențiale. „Mergi la vot?”, o întreabă Sebastian pe Andreea. O întrebare simplă, la care mulți dintre noi avem un răspuns invariabil, fie el pozitiv, fie negativ. Pentru mulți alții însă răspunsul la întrebarea lui Sebastian e mai degrabă contextual: Am alte lucruri mai interesante de făcut în ziua respectivă? îmi place în mod deosebit vreunul dintre candidați? îmi displace în mod deosebit vreunul dintre candidați? Plouă afară?

Andreea face parte din această categorie de persoane. Astfel de întrebări sunt relevante pentru ea. Dar pentru Andreea contează și altceva în afară de motivele *autointeresate',* de tipul celor de mai sus, atunci când ia o decizie. Pentru ea contează și motivele *morale*[74] [75]*,* care*Datorii morale în procesul electoral. O introducere în etica votului* 117 sunt parțial sau complet independente de propria noastră bunăstare și care de multe ori determină în mod efectiv ceea ce alegem să facem. Dacă Andreea este interesată de considerațiile morale ale votului, cum ar trebui să se gândească la deciziile electorale? în acest capitol voi explora câteva dintre principalele probleme ce țin de etica votului, folosind pentru ilustrare întrebările de natură electorală cu care se confruntă Andreea în ziua alegerilor.

74 Pe care în filosofia morală le numim, de regulă, *prudențiale.*

75 că există filosofi care folosesc cele două concepte în mod distinct (apelând, uneori, la criterii diferite).

5.2. Ca direcție de cercetare filosofică, etica votului este o apariție relativ recentă, majoritatea contribuțiilor sistematice din domeniu fiind publicate în ultimul deceniu[76]. De asemenea, această zonă de cercetare include un amestec difuz de subiecte, ce uneori par să țină mai curând de filo- sofia politică și uneori de etica aplicată. în Volacu (2021a), am sugerat o variantă de structurare a dezbaterilor din domeniu, plecând de la distincția între subiecte ce privesc designul instituțional și subiecte ce privesc comportamentul individual. în prima categorie ar intra întrebări de tipul: Ar trebui să introducem votul obligatoriu? Cine ar trebui să aibă dreptul să voteze? Sunt unele sisteme electorale mai bune decât altele din punct de vedere moral? Este moral acceptabil votul electronic (având în vedere că riscăm compromiterea secretului votului)? Deși nu cred că putem face distincții perfect riguroase în această privință, întrebările de mai sus s-ar încadra mai curând în zona filosofiei politice, așa că nu le voi discuta aici[77]. Mai curând, având în vedere natura acestui volum, voi fi interesat de întrebări ce țin de comportamentul individual și - cu precădere - de datoriile morale pe care le avem, ca cetățeni, în ceea ce privește votul.

Avem datoria de a vota?

Prima astfel de întrebare a fost deja menționată în paragraful introductiv. Dincolo de orice motive autointeresate am avea pentru a merge sau nu la vot, e plauzibil să considerăm că avem *datoria morală de a votai* La această întrebare, în aparență simplă, am încercat să răspund pe larg în cartea cu același titlu - i.e. *Avem datoria de a vota?* (Volacu: 2019a). în continuarea acestei secțiuni voi prezenta, mult mai succint, trei categorii de argumente pentru datoria de a vota, ce își au rădăcinile în cele

76 Cu toate că unele lucrări ce ar putea fi încadrate în acest tip de literatură au fost publicate încă din anii 1950 (Morris-Jones: 1954; Mayo: 1959), iar articolul care a generat o parte importantă din discuțiile contemporane pe marginea subiectului a apărut cu peste 20 de ani în urmă (Lijphart: 1997).

77 Am abordat pe larg problema votului obligatoriu în Lever și Volacu (2018) și Volacu (2019a) și, mult mai succint, alocarea drepturilor electorale pentru migranți în contextul legislativ românesc în Volacu (2019b). O lucrare de referință pentru etica arhitecturii procesului electoral este cea a lui Dennis Thompson (2002).

mai cunoscute tradiții ale eticii normative: etica deontologică, etica consecinționistă și etica virtuților[78].

Multe persoane susțin ceva de tipul următor: pentru ca democrația să funcționeze, este nevoie ca cetățenii să voteze. Dacă Andreea nu merge la vot, și nici ceilalți cetățeni nu merg la vot, democrația nu poate funcționa. Ca urmare, fiecare cetățean cu drept de vot ar trebui să îl și exercite în mod efectiv. Această perspectivă poate fi înțeleasă de fapt sub mai multe forme[79], dar cea mai riguroasă dintre ele este cea pe care o putem numi, urmându-i pe Loren Lomasky și Geoffrey Brennan (2000, p. 75), *argumentul generalizării.* Potrivit acestui argument, votul nostru este moral obligatoriu pentru că avem datoria de a nu face acțiuni pe care nu am vrea să le generalizăm. Dacă am generaliza absenteismul electoral, astfel încât toată lumea s-ar abține de la vot, democrația nu ar putea exista. Așadar, chiar dacă votul Andreei nu este de unul singur decisiv pentru supraviețuirea democrației, ea tot ar trebui să voteze din moment ce nu am dori ca absenteismul electoral să fie generalizat. Cititorii familiarizați cu etica normativă vor observa că argumentul generalizării are afinități cu cea mai influentă abordare deontologică, i.e. kantianismul, din moment ce acesta apelează la un test apropiat de cel prescris prin intermediul formulei legii universale a imperativului categoric[80]: „acționează totdeauna conform acelei maxime pe care s-o poți voi totodată ca lege universală” (Kant: 1972 [1785], p. 246)[81].

Un al doilea argument încadrabil în abordarea deontologică -

78 Vezi capitolul 1 din acest volum pentru o descriere a celor trei abordări.

79 Vezi Volacu (2019a, pp. 43-58) pentru o prezentare, dar și o analiză critică, a acestora.

80 Vezi Mihailov (2017) pentru o discuție detaliată asupra diferitelor formulări ale imperativului categoric.

81 în realitate însă, asumpția că democrația este dezirabilă e independentă de testul imperativului categoric, deci mai curând am putea spune că argumentul este doar învelit într-un „ambalaj kantian” (Lomasky și Brennan: 2000, p. 75).

pe care îl putem denumi *argumentul echității* - este susținut, printre alții, de Lijphart (1997), Engelen (2007) sau Umbers (2020). Acesta pleacă de la ideea că absenteismul este o formă de comportament blatist *(free-riding)*[82], în care cei care nu plătesc costurile asociate cu acțiunea de a vota îi exploatează pe cei care le plătesc, deoarece se pot bucura în continuare de bunul public produs de votanți. Bunul public în cauză poate fi, de exemplu, buna guvernanță, democrația sau un sistem politic reprezentativ[83]. Să presupunem că bunul public vizat este democrația. Dacă Andreea nu merge la vot, dar sistemul democratic este menținut prin participarea electorală a altor cetățeni, Andreea beneficiază de rezultatul pozitiv într-o manieră inechitabilă în raport cu cetățenii care au votat, din moment ce ea nu și-a consumat din timpul și resursele ei, dar alții au facut-o. După cum notează Maring (2016, p. 245), și argumentul echității are o dimensiune kantiană, în măsura în care se poate considera că problema comportamentului blatist este că acesta încalcă formula umanității a imperativului categoric: „acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc” (Kant: 1972 [1785], p. 238).

Lomasky și Brennan (2000) aduc câteva obiecții importante

82 Esența comportamentului blatist este faptul că un individ beneficiază de un bun fără să participe la acțiunea colectivă necesară pentru producerea bunului. Vezi Miroiu (2007, pp. 65-68) și Golopența și Volacu (2015, pp. 38-39) pentru discuții mai extinse în limba română despre acest concept și despre traducerea lui din limba engleză.

83 într-o reconstrucție recentă, Umbers (2020) folosește ideea de *responsivitate guvernamentală față de interesele legitime ale unor grupuri sociale particulare* ca bunul public față de care nonvotanții manifestă un comportament blatist. Această reconstrucție evită multe dintre problemele clasice ale argumentului echității, dar se confruntă cu altele, după cum am arătat în Volacu (2019a, pp. 105-111) - mai ales când e folosită (cum intenționează - Umbers) pentru a apăra ideea că ar trebui să avem datoria legală, nu doar morală, de a vota.

împotriva acestor argumente. Să presupunem că suntem de acord că, dacă nimeni nu ar merge la vot, sistemul democratic s-ar prăbuși. Consecințele absenteismului electoral generalizat ar fi așadar dezastruoase. Dar acest lucru se întâmplă și în alte cazuri. Spre exemplu, dacă nimeni nu ar cultiva legume, consecințele acestui fapt ar fi dezastruoase, deoarece nimeni nu ar mai putea consuma o sursă esențială de hrană. Dacă din prima afirmație decurge că avem datoria morală de a vota, ar trebui atunci să spunem că din ultima decurge că avem datoria morală de a deveni agricultori. Dar probabil că nimeni nu ar fi de acord cu această ultimă susținere. Ce sugerează Lomasky și Brennan așadar este că situația dezastruoasă produsă în cazul în care nimeni nu acționează într-un anumit fel nu poate *de una singură* să ancoreze o datorie morală de a acționa în felul respectiv. Astfel, deși consecințele absenteismului electoral generalizat ar fi dezastruoase, de aici nu decurge că suntem moral blamabili dacă nu votăm, la fel cum din faptul că ar fi dezastruos dacă nimeni nu ar fi agricultor nu decurge că suntem moral blamabili dacă nu cultivăm legume (sau, cu atât mai mult, că ar trebui să avem obligația legală de a cultiva legume).

Cu toate acestea, autorii nu exclud posibilitatea ca un argument deontologic de tipul celor de mai sus să fie convingător în unele situații: spre exemplu, în cazul traversării unui spațiu verde care are un semn cu „Nu călcați iarba!” la vedere. Dacă toată lumea încalcă indicația de pe semn, spațiul se va deteriora, deci consecințele generalizării acțiunii ar fi dezastruoase pentru spațiul respectiv. Iar încălcarea recomandării pare să fie într-adevăr o manifestare a comportamentului blatist, din moment ce individul care ignoră semnul se bucură de spațiul verde fără să contribuie la menținerea sa. Care este deci diferența dintre cele două cazuri și cu care din cele două este similar absenteismul electoral? Potrivit lui Lomasky și Brennan (2000, pp. 76-78), diferența principală constă în modul în care îi afectăm pe cei care participă la producerea bunului respectiv. în cazul călcării ierbii îi afectăm în mod *negativ* pe ceilalți pietoni, care nu se vor putea bucura de spațiul verde deoarece va fi deteriorat dacă și alții acționează ca noi. în cazul agriculturii, faptul că noi refuzăm să

devenim agricultori (sau, dacă suntem agricultori, părăsim domeniul pentru a face altceva) îi afectează în mod *pozitiv* pe ceilalți agricultori, deoarece va fi mai puțină competiție pe piața agricolă, va scădea oferta de pe piață și va crește cererea pentru bunurile produse de ei - ceea ce ar putea duce la o creștere a profitului lor. Lomasky și Brennan argumentează că absenteismul electoral este similar cu acest ultim caz. Nu doar că nu îi afectăm negativ pe votanți când noi nu mergem la vot, ci, din contră, îi afectăm pozitiv deoarece votul lor are acum o greutate mai mare în ponderea totală a voturilor. Dacă această critică este corectă, atunci nici argumentul echității nu va putea ancora datoria morală de a vota, deoarece absenteismul electoral este de fapt în *avantajul* celor care votează.

Un alt argument clasic pentru datoria de a vota este cel propus de Derek Parfit (1984), pe care îl putem numi *argumentul Utilitarist,* și care își are rădăcinile în abordarea mai generală a eticii consecințio- niste[11]. Pentru început, Parfit admite că votul nu poate fi justificat când indivizii iau în calcul doar propriul lor interes. Probabilitatea ca votul unei singure persoane să fie decisiv în alegeri de masă este infim de mică, iar exercitarea votului implică anumite costuri (chiar dacă acestea sunt minore). în Volacu (2019a, p. 49), ilustram acest lucru referindu-mă la alegerile parlamentare din 2016: „spre exemplu, să presupunem că eu aș fi votat la ultimele alegeri, prezența electorală fiind [...] de 39,49% rotunjită, dar mai exact de 39,4879071391%. Dacă nu aș fi votat, prezența ar fi fost de 39,4879016638%. Nu doar că prezența oficială, rotunjită, ar fi fost neschimbată, dar diferența în procentajul prezenței apare de-abia la a șasea zecimală a acestuia”. Cu toate acestea, dacă luăm în considerare și bunăstarea altor cetățeni când ne gândim dacă să votăm, probabilitatea foarte mică de a influența rezultatul poate fi contrabalansată de beneficiile totale rezultate din alegerea unuia dintre candidați. Plecând de la ideea utilitaristă că avem datoria de a acționa astfel încât să maximizăm bunăstarea socială, putem considera atunci că am avea datoria morală de a vota într-o astfel de situație.

Există însă câteva probleme cu poziția lui Parfit. Jason

Brennan (2011, pp. 23-24) și Ben Saunders (2017, pp. 255-256) susțin că și dacă luăm în calcul bunăstarea altora, probabilitatea infimă de a da votul decisiv în alegeri tot este relevantă - fie pentru că e foarte improbabil ca beneficiile totale să fie atât de mari încât să o contrabalanseze, fie pentru că timpul petrecut pentru a vota ar putea fi folosit mai bine în [84] alte moduri, dacă vrem să maximizăm beneficiile sociale prin acțiunile noastre. Spre exemplu, „să vizitezi o rudă singură sau să ajuți un vecin în vârstă cu cumpărăturile" (Saunders: 2017, p. 256). Lomasky și Brennan (2000, pp. 67-74) propun, de asemenea, o altă obiecție importantă. Aceștia nu contestă în principiu argumentul lui Parfit, ci mai curând susțin că nu este foarte relevant pentru lumea reală. în construirea argumentului său, Parfit pleacă de la un exemplu contrafactual, în care (1) există doar două partide în competiție, (2) între partide există diferențe clare din perspectiva bunăstării produse în cazul în care vor fi alese, și (3) votantul are la dispoziție toate aceste informații. Circumstanțele exemplului sunt însă mult prea simplificate, potrivit lui Lomasky și Brennan, pentru a ne putea spune ceva relevant despre alegerile reale. Votanții sunt afectați de incertitudine, părtiniri, lipsa informațiilor etc., pozițiile partidelor sunt de multe ori neclare, promisiunile lor sunt de multe ori lipsite de credibilitate, iar diferite partide vor avea poziții bune în unele probleme, dar nu și în altele. în aceste condiții, este foarte puțin probabil (chiar dacă nu imposibil) să putem identifica situații unde bunăstarea societății va fi atât de profund și de clar afectată de alegerea unui anumit partid, încât teoria utilitaristă să genereze o datorie de a vota.

în fine, să discutăm și un argument pentru datoria de a vota ce are anumite afinități cu etica virtuților[85]. Luke Maring (2016) sugerează că datoria morală de a vota poate fi derivată din

84 în Volacu (2019a, pp. 133-146) discut și alte argumente pentru datoria de a vota ce pot fi încadrate în această categorie (e.g. Beerbohm: 2012; Maskivker: 2016, 2018).

85 într-o corespondență personală, autorul acestui argument notează că el poate fi încadrat în etica virtuților, dar că nu este neapărat dependent de aceasta sau incompatibil cu alte teorii etice fundamentale.

datoria morală de a fi „cetățeni excelenți” în cadrul democrațiilor funcționale. De ce am avea datoria de a fi „cetățeni excelenți”? Pe scurt, Maring susține că această datorie decurge din faptul că (1) rolul de cetățean nu este excesiv de solicitant și (2) activitățile asociate cu acest rol influențează drepturile fundamentale sau aspecte fundamentale ale bunăstării altor indivizi. în cazul în care cele două condiții de mai sus sunt îndeplinite ar fi implauzibil să respingem o astfel de datorie, chiar dacă nu ne-o asumăm în mod deliberat. Ce înseamnă să fim cetățeni excelenți? Orice altceva ar mai putea implica, potrivit lui Maring, acest lucru înseamnă și să *respectăm* democrația, cetățenia fiind definită în mod fundamental ca „un rol în practica socială a democrației” (Maring: 2016, p. 246).

Cum putem încălca acest principiu? Pentru Maring, democrația este în mod esențial asociată ideii „guvernării de către popor”, iar în măsura în care un cetățean nu își exercită votul atunci când acesta nu impune costuri semnificative pentru el, pasivitatea manifestată este un semnal că acesta nu acordă o greutate suficient de mare conducerii de către popor, și, în consecință, regimului democratic. Sintetizând, dacă toate răspunsurile lui Maring la întrebările de mai sus sunt satisfăcătoare, atunci ar trebui să concluzionăm că avem datoria de a fi cetățeni excelenți și că din această datorie decurge și faptul că avem datoria de a vota[86].

86 E important să notăm că Maring nu crede că avem datoria de a vota în absolut orice fel de condiții, ci doar în „circumstanțele potrivite”, spre exemplu când costurile de a vota nu sunt excesive, când nu avem alte datorii mai presante pe care ar trebui să le îndeplinim în locul votului, când nu avem obiecții de conștiință sau refuzăm să votăm pentru că pur și simplu nu știm care ar fi opțiunea mai bună (Maring: 2016, p. 255). Spre exemplu, în cazul în care alegerile s-ar desfășură în timpul pandemiei COVID-19 în mod tradițional, prin prezența fizică în secțiile de votare, o persoană în vârstă sau care suferă de anumite afecțiuni medicale ce pot fi exacerbate de virusul SARS-CoV-2 ar fi moral îndreptățită să nu participe la vot. Pentru o discuție mai amplă despre etica

O posibilă obiecție împotriva argumentului lui Maring este oferită de Ben Saunders (2017, p. 255). Potrivit acestuia, Maring nu oferă motive suficient de solide pentru a ne convinge că ar trebui să *excelăm* în rolurile noastre sociale (inclusiv în cel de cetățeni). De ce nu am avea doar datoria de a le îndeplini *suficient de bine?* Dacă îndeplinirea excelentă a rolurilor sociale este supererogatorie[87], cum crede Saunders, argumentul lui Maring nu poate susține o datorie morală de a vota, deoarece e posibil să ne satisfacem suficient de bine rolul de cetățeni și prin participarea la alte activități cu o dimensiune civică, în afară de cea a votului.

Bineînțeles, discuția conturată aici nu epuizează mulțimea de argumente în favoarea ideii că avem datoria de a vota, însă ilustrează câteva din principalele moduri în care filosofii morali și politici au susținut-o. Merită menționat, în încheiere, că există și alți autori, precum Lever (2008) sau Saunders (2010), care argumentează că nu există o datorie generală de a vota, dar sugerează că în anumite circumstanțe este posibil ca o astfel de datorie să existe. în Volacu (2019a, pp. 171-182) încerc să articulez un argument mai riguros pentru această poziție, susținând că avem datoria de a vota doar atunci când avem convingerea, justificată moral și epistemic, că există o diferență semnificativă între alternativele electorale și intenționăm să votăm cu alternativa care este de așteptat să producă consecințele pozitive așteptate. De asemenea, merită menționat și că unii autori argumentează explicit în favoarea unei datorii de a *nu* vota, în anumite condiții, plecând de la diferite temeiuri. Paul Sheehy (2002) susține că avem datoria de a nu vota când suntem indiferenți între alternative, pentru a nu distorsiona într-un mod problematic rezultatul electoral. Nathan Hanna (2009) susține că avem datoria de a nu vota în regimurile care folosesc procesul electoral exclusiv pentru a-și spori legitimitatea politică, dar care de fapt sunt profund nedrepte. Iar Jason Brennan (2009, 2011) susține că avem datoria de a nu vota când nu îndeplinim

desfășurării alegerilor în timpul pandemiei vezi Volacu (2021b).

87 Adică moral dezirabilă, dar nu moral obligatorie.

anumite condiții epistemice sau morale, caz în care am vota „rău”[88].

5.3. Avem datoria de a nu tranzactiona voturi?

Să presupunem că Andreea este convinsă de argumente precum cele de mai sus că ar trebui să voteze în ziua de 24 noiembrie 2019. Poate că, după ce a reflectat la argumentele pro și contra, crede că ar trebui să voteze întotdeauna sau că datoria de a vota e declanșată de circumstanțele particulare ale alegerilor din ziua respectivă și/sau că, deși uneori are datoria de a nu vota, nu ar trebui să se abțină în acest caz. Oricare ar fi motivele, Andreea decide să meargă la vot. La ora 9:00 pleacă spre școala gimnazială din apropiere unde este organizată secția de votare la care e arondată. Pe la jumătatea drumului se întâlnește cu Nicolae, un vecin din cartier, care îl susține puternic pe unul dintre candidați (fără a avea însă o afiliere politică). Nicolae îi spune că, dacă votează cu candidatul pe care el îl preferă, și îi arată o dovadă în sensul acesta, îi va da 100 de lei. Are Andreea datoria morală de a respinge oferta? Are Nicolae datoria morală de a nu face oferta?

Oferta lui Nicolae este ilegală. Potrivit articolului 386 (1) din Codul Penal, „oferirea sau darea de bani, de bunuri ori de alte foloase în scopul determinării alegătorului să voteze sau să nu voteze o anumită listă de candidați ori un anumit candidat se pedepsește cu închisoarea de la 6 luni la 3 ani și interzicerea exercitării unor drepturi”. Dar legalitatea și moralitatea nu se suprapun întotdeauna. Spre exemplu, până în anul 2001, relațiile sexuale între persoanele de același sex erau ilegale în România, potrivit articolului 200 din Codul Penal, deși nicio teorie etică plauzibilă nu sugerează că astfel de relații, desfășurate cu consimțământul partenerilor adulți[89], ar ridica probleme de moralitate. Din faptul că tranzacționarea de voturi este ilegală nu decurge așadar în mod obligatoriu că ea este și imorală. Cu toate

88 Voi reveni la această ultimă problemă în subcapitolul 5.4. Pentru obiecții împotriva argumentelor lui Sheehy, Hanna și Brennan, vezi Volacu (2019a, pp. 159-170).

89 Vezi capitolul Oanei Băluță din acest volum pentru o discuție mai amplă cu privire la consimțământul sexual.

acestea, majoritatea oamenilor au, probabil, această intuiție. Michael Sandei (2000) și Debra Satz (2010) încearcă să articuleze fundamentele ei, argumentând că modul în care înțelegem procesul electoral nu este pur și simplu ca o relație de consum al unui bun, unde consumatorii sunt cetățenii, iar bunul este democrația. Mai degrabă, în procesul electoral percepem cetățenii ca jucând rolul de co-deliberatori, nu de consumatori pasivi, iar acest rol nu poate fi înstrăinat prin comodificarea votului[90]. Respingerea tranzacționării voturilor ca fiind impermisibilă moral este, de altfel, larg împărtășită și printre filosofii morali și politici care au explorat acest subiect. Dar ea nu este unanimă. Două poziții opuse merită discutate.

Una dintre acestea, propusă de Christopher Freiman (2014), se bazează pe trei argumente[91]. Conform primului, tranzacționarea de voturi este moral acceptabilă pentru că ea reprezintă un schimb mutual profitabil, atât timp cât consimțământul părților nu este viciat. Dacă Andreea este de acord să își vândă votul pentru 100 de lei, înseamnă că valorizează suma de bani mai mult decât oportunitatea de a vota exclusiv potrivit propriei conștiințe. Dacă Nicolae e de acord să îi cumpere votul cu 100 de lei, înseamnă că valorizează votul respectiv mai mult decât suma de bani. Ambele părți au, cel puțin în aparență, de câștigat din tranzacție, iar tranzacțiile mutual profitabile nu sunt - potrivit argumentului - moral impermisibile. Al doilea argument este parțial legat de primul. El susține că tranzacționarea de voturi este dezirabilă, pentru că ar reprezenta mai bine intensitatea preferințelor alegătorilor. Spre exemplu, dacă Andreea este aproape indiferentă între candidați, dar Nicolae are o preferință foarte puternică pentru unul dintre candidați, ar fi dezirabil (și deci moral acceptabil) ca preferința

90 Vezi capitolul Anei Niculicea din acest volum pentru o discuție mai amplă despre problema comodificării.

91 care sunt în interesul economic al votanților, sau (2) practica, întâlnită de multe ori în parlamente, de „troc” cu voturi, în care unii parlamentari acceptă să voteze în favoarea unei propuneri legislative doar pentru că alții acceptă să voteze propunerile susținute de ei.

lui Nicolae să fie mai bine reprezentată în rezultatul final. în fine, al treilea argument susține că, atât timp cât considerăm că cetățenii ar trebui să aibă libertatea deplină de a vota conform propriei conștiințe, nu avem de ce să considerăm că stimulentele economice sunt singurele care ar trebui excluse ca fiind imorale. De ce, spre exemplu, ar fi moral acceptabil ca Andreea să voteze fără a fi bine informată asupra alternativelor sau să voteze, din considerente sexiste, cu un candidat doar pentru că este bărbat, dar nu este moral acceptabil să voteze pentru câștiguri financiare imediate?

Mai multe obiecții pot fi ridicate împotriva argumentelor propuse de Freiman. Probabil cea mai influentă dintre acestea a fost construită de James Stacey Taylor într-o serie de articole, sintetizate în Taylor (2019). Acesta susține că toate argumentele lui Freiman duc doar în aparență la îmbunătățirile pe care el le sugerează în termeni de bunăstare personală, libertate sau intensitate a preferințelor. Aparența falsă este creată de faptul că Freiman examinează doar cazuri izolate de tranzacții, nu și impactul mai larg pe care recurența acestora l-ar avea asupra indivizilor care își vând votul. Dacă tranzacționarea voturilor ar fi moral permisibilă și larg răspândită la nivelul societății, ne putem aștepta în mod rezonabil ca persoanele mai sărace să își vândă voturile, care ar fi cumpărate de persoanele mai bogate, ce ar avea resursele necesare achiziționării lor. Având în vedere acest lucru, este probabil ca politicile pe care partidele câștigătoare le vor implementa odată ce ajung la guvernare să fie în favoarea celor bogați și în defavoarea celor săraci. Astfel, deși ar avea un mic câștig pe termen scurt dacă își vând votul, cei săraci vor avea de pierdut mult mai mult pe termen mediu și lung dacă mulți alții vor face la fel. Potrivit acestei obiecții, din moment ce dezavantajele celor mai săraci s-ar amplifica semnificativ prin practica tranzacționării voturilor, ea este moral impermisibilă[92].

92 în Volacu (2019c) am argumentat că schimbul reciproc de voturi (nu tranzacționarea acestora pentru resurse materiale) poate fi însă util în reducerea dezavantajelor, mai ales pentru grupurile care se află la intersecția a multiple surse de dezavantaje.

A doua poziție în favoarea permisibilității morale a tranzacționării voturilor este propusă de Jason Brennan (2011, pp. 135-160). Spre deosebire de Freiman, el nu crede că ar trebui să legalizăm „piețele electorale” și nici că tranzacționarea cu voturi este întotdeauna moral permisibilă dacă e mutual consimțită. Tot ce vrea să arate acesta este că *uneori,* chiar dacă în cazuri foarte rare, ar fi moral permisibil să cumpărăm și să vindem voturi. Pe scurt, argumentul pleacă de la teoria mai generală a lui Brennan cu privire la etica votului, ce presupune că acceptabilitatea morală a votului depinde de compatibilitatea exercitării sale cu binele comun[93]. Atât timp cât votul cumpărat nu este exercitat contrar binelui comun, sau din contră, este cumpărat tocmai pentru a deservi binelui comun, tranzacționarea lui este moral permisibilă (și poate chiar dezirabilă). Spre exemplu, să presupunem că cei doi candidați (A și B[94]) din competiția electorală de pe 24 noiembrie 2019 propun politici socioeconomice relativ similare, dar candidatul A are o poziție profund antidemocratică. Nicolae urmărește politica îndeaproape și are cunoștințele necesare pentru a concluziona, în mod rezonabil, că alegerea lui A ar putea avea consecințe negative puternice pentru societatea românească. Să presupunem acum că am fi într-una din următoarele situații: (1) Andreea este nehotărâtă cu cine să voteze. Nicolae îi oferă suma de bani pentru a vota cu B; (2) Andreea l-ar prefera pe B, dar nu intenționează să voteze. Nicolae îi oferă suma de bani pentru a merge la vot; (3) Andreea îl detestă pe B și în mod normal l-ar vota pe A. Nicolae îi oferă suma de bani pentru a-și anula votul. Potrivit lui Brennan, tranzacționarea de voturi în oricare dintre aceste situații e moral permisibilă.

Chiar dacă suntem de acord că vânzarea de voturi ar fi în general moral problematică, cred că această poziție a lui Brennan este destul de convingătoare. în măsura în care credem că rezultatele alegerilor sunt moral importante, este dificil să rezistăm concluziei că, în cazurile - e adevărat, rare în practică -

93 Voi reveni la această idee în secțiunea următoare.

94 îi voi nota cu A și B pentru a evita orice fel de implicație politică părtinitoare cu privire la cei doi candidați finaliști în cursa electorală prezidențială din 2019.

în care putem face distincții morale foarte clare și profunde între candidați, ar fi mai bine să evităm victoria candidatului problematic, chiar și cu prețul cumpărării de voturi. Ca un exemplu radical, dacă victoria unui partid neofascist în alegeri depinde de exercitarea unui singur vot, pare acceptabil din punct de vedere moral să cumpărăm votul respectiv pentru a evita un astfel de rezultat. Bineînțeles, acceptarea acestei idei nu implică altceva decât că ne putem imagina cazuri în care tranzacționarea voturilor poate fi moral acceptabilă, putând în continuare să susținem că în majoritatea covârșitoare a cazurilor reale tranzacționarea voturilor este moral impermisibilă.

5.4. Avem datoria de a vota *bine?*

Să presupunem că Andreea este convinsă de unul dintre argumentele discutate (sau de altele) că există o datorie morală de a nu își tranzac- ționa votul (cel puțin în situația respectivă). Ea refuză oferta lui Nicolae și își continuă drumul către secția de votare. Odată ajunsă în cabina de votare, are trei opțiuni: (1) să voteze cu candidatul A; (2) să voteze cu candidatul B; (3) să își anuleze votul/să lase buletinul neștampilat. Există vreo datorie morală care să îi ghideze (sau să îi constrângă) alegerea unei opțiuni?

Multe persoane cred că nu. Indiferent dacă avem sau nu datoria de a vota, acestea ar spune că, odată ce vorbim de exercitarea propriu-zisă a votului, motivele pentru care votăm pentru un candidat sau altul nu ar trebui să fie supuse vreunei evaluări morale. Alegerea conform propriei conștiințe, chiar și când e făcută în baza unor motive complet autointeresate este, potrivit acestui argument, perfect acceptabilă din punct de vedere moral[95]. Putem numi această poziție, urmându-1 pe Brennan (2011, p. 112), *perspectiva egoistă* asupra votului. Geoffrey Brennan și Philip Pettit (1990) susțin că există cel puțin

95 Merită să notăm, fie și doar în paranteză, că susținătorii acestei poziții par obligați să susțină (din motive de consistență) și că tranzacționarea voturilor nu ar fi moral problematică, din moment ce persoana care își vinde votul acționează tot în baza unor motive autointeresate (pentru o discuție mai largă a acestei idei vezi Rieber: 2001).

două argumente care fac ca această perspectivă să fie, cel puțin în aparență, plauzibilă. Primul argument este ancorat în tradiția libertariană. Potrivit acesteia, sfera de libertate în ce privește alegerile personale ale indivizilor ar trebui să fie cât se poate de extinsă, în condiții de compatibilitate cu sfera de libertate a altora. Din anumite motive, acceptabile inclusiv pentru libertarieni (cu excepția celor mai radicali), statul poate restrânge însă uneori sfera libertății de alegere a indivizilor prin coerciție legitimă. A doua cea mai bună variantă atunci, dacă acceptăm existența statului, este să putem decide (prin vot) cine și cum va exercita autoritatea politică, în conformitate cu propriile noastre preferințe, chiar dacă sunt autointeresate[96]. Al doilea argument este ancorat în tradiția utilitaristă. Potrivit acestui argument, indivizii ar trebui să aleagă în conformitate cu orice le maximizează utilitatea individuală. Bineînțeles, dacă aceștia sunt altruiști, ar trebui să aleagă potrivit preferințelor lor altruiste, însă, dacă sunt egoiști și interesați doar de propria lor bunăstare, atunci este nu doar moral permisibil să aleagă în acest mod, ci și dezirabil. Potrivit acestui argument, doar prin punerea împreună a preferințelor care maximizează utilitatea individuală a votanților putem să maximizăm și utilitatea totală a societății[97].

Mulți filosofi consideră însă această perspectivă fundamental greșită. De fapt, respingerea perspectivei egoiste în favoarea unei *perspective a interesului public (public-spirited view)* este poziția dominantă
în filosofia politică (Maring: 2016, p. 246; Lever: 2017, p. 143). Pe scurt, această perspectivă „susține că cetățenii ar trebui să

96 Este discutabil în ce măsură libertarianismul ar duce în mod necesar la o astfel de concluzie. De altfel, Brennan (2011) se opune acestei perspective de pe o poziție libertariană, după cum vom vedea în continuare.

97 Și aici este neclar dacă utilitarismul ar duce neapărat la o astfel de concluzie. în formularea acestui argument Brennan și Pettit par să nu țină cont nici de problema intensității diferite a preferințelor și nici de faptul că și politicile implementate ulterior alegerilor influențează în mod fundamental utilitatea cetățenilor, nu doar procesul electoral în sine.

voteze pentru binele comun. Din acest punct de vedere, cetățenii ar trebui să nu aibă ca scop exclusiv interesele private, în special atunci când astfel de interese sunt în defavoarea binelui comun. Votanții ar trebui să caute politici bune pentru toți, nu să caute să își exploateze concetățenii prin mijloace guvernamentale" (Brennan: 2011, p. 112). Mai multe argumente au fost propuse în favoarea acestei perspective și, automat, împotriva perspectivei egoiste. Majoritatea lor pleacă de la un punct comun, anume faptul că atunci când votăm nu întreprindem o acțiune care ne privește doar pe noi, ci contribuim la un rezultat care îi va afecta și pe alți cetățeni (poate chiar pe toți) din comunitatea politică de care aparținem. Votul nu este așadar un act individual, ci o parte a unui proiect colectiv, iar astfel de proiecte pot genera datorii morale între persoanele angajate în ele. Perspectivele asupra naturii acestor datorii morale diferă între autori: Brennan (2011) accentuează faptul că prin vot autorizăm statul să folosească puterea coercitivă împotriva cetățenilor, iar dacă votul nostru nu vizează beneficiul tuturor, atunci practic îi subjugăm pe unii cetățeni voinței noastre, deoarece ei vor fi forțați să se supună unor reguli ce îi dezavantajează pe nedrept; Beerbohm (2012) accentuează că prin vot participăm la procesul de legiferare în calitate de „co-autori", fiind complici la producerea sau perpetuarea nedreptăților dacă nu votăm cu gândul la ceilalți cetățeni care vor fi afectați de regulile din stat; iar Maskivker (2018) susține că avem datoria de a-i ajuta pe alții când acest lucru este relativ necostisitor pentru noi, iar dacă votăm în anumite moduri, putem face acest lucru într-o manieră relativ necostisitoare.

Chiar dacă perspectiva interesului public ni se pare în linii mari atractivă, există însă și câteva probleme importante cu ea, atunci când încercăm să o explorăm mai în profunzime. O primă problemă este legată de ce anume înseamnă să votăm „bine” sau să votăm pentru „binele comun”. Cu siguranță, majoritatea covârșitoare (poate chiar totalitatea) a legilor și politicilor publice vor fi în beneficiul unor cetățeni și în dezavantajul altora, deci dacă a vota pentru binele comun înseamnă să votăm pentru opțiuni care vor fi în beneficiul direct al tuturor, este puțin probabil ca această idee să ne poată ghida în vreun fel alegerile reale. Lisa Hill (2016), spre exemplu, folosește*Datorii morale în procesul electoral. O introducere în etica votului* 131 această problemă, amplificată de conflictul valoric ce caracterizează percepțiile politice ale indivizilor, pentru a argumenta că perspectiva interesului public nu are de fapt sens. Dar o astfel de concluzie ar putea fi prematură, deoarece există moduri în care am putea să dăm sens ideii de vot pentru binele comun, fără a presupune că acesta trebuie neapărat să reprezinte interesul tuturor. O primă posibilitate este de a apela la o serie de bunuri sau de valori care sunt în general în interesul unei părți foarte mari a cetățenilor, precum „pacea, securitatea fizică [...] libertatea, egalitatea, bunăstarea, respectul, fericirea’ (Lever: 2017, p. 144), „sănătatea fizică și psihică, un venit minim, un anumit nivel de educație, oportunități pentru progres economic și social, [...] o ordine socială funcțională [...], un grad minim de împărtășire a normelor etice și sociale” (Brennan: 2011, p. 114). O a doua posibilitate este de a apela la o serie de trăsături epistemice și morale care să ne constrângă procesul decizional când votăm. Această poziție nu caută să dea sens în mod direct ideii de bine comun, ci mai degrabă să elimine ceea ce ar putea fi catalogat - în mod mai puțin controversat - a fi un vot „rău” sau „dăunător”. Votul pentru binele comun este, aici, orice vot care nu este „rău”. Sugestii în acest sens sunt oferite de Brennan (2009, pp. 538-539), care susține că ar trebui să nu votăm din ignoranță, convingeri imorale sau iraționalitate epistemică și de Maskivker (2016, p. 224), care argumentează că printre constrângerile de care ar trebui să ținem cont când votăm se numără „standarde de raționalitate, dreptate, și cunoaștere”.

în fine, o altă întrebare interesantă în legătură cu perspectiva interesului public este dacă ea presupune că ar trebui să avem întotdeauna în vedere *doar* considerații despre binele comun, sau nu? Altfel spus, ar trebui să căutăm să maximizăm binele comun prin votul nostru, sau este moral permisibil să includem și alte considerații? Annabelle Lever (2017) argumentează că și dacă acceptăm cadrul general al perspectivei interesului public tot putem fi de acord cu această ultimă poziție. Plecând de la ideea că, la nivel general, binele comun este în interesul larg al cetățenilor din comunitatea politică respectivă, ea susține că acesta nu poate epuiza toate scopurile moral acceptabile pentru care am putea vota. Spre exemplu, conservarea resurselor naturale epuizabile din interiorul României ar putea avea costuri economice importante pentru actualii cetățeni (și deci ar fi contrar binelui comun), darar fi în beneficiul generațiilor viitoare de români. Dacă Andreea votează cu candidatul A, pentru că susține o astfel de politică, nu pare că face nimic moral problematic. Sau, creșterea ajutorului extern pentru statele în curs de dezvoltare ar presupune o redistribuție a resurselor economice care ar dezavantaja cetățenii români (și deci ar fi contrară binelui comun), dar ar fi în beneficiul unor persoane și mai dezavantajate, din alte state. Din nou, dacă Andreea votează cu candidatul A, pentru că susține o astfel de politică, acest vot nu pare a fi moral problematic. Poziția lui Lever nu e incompatibilă cu perspectiva interesului public, însă - dacă este corectă - arată că aceasta este prea îngustă și ar trebui extinsă, permițând votanților să ia în calcul și considerații care depășesc sfera intereselor imediate ale comunității.

5.5. Concluzii

După ștampilare, introducerea buletinului în urnă și părăsirea secției, Andreea a ajuns, în fine, la sfârșitul călătoriei sale electorale din 24 noiembrie 2019. Cum susțin mulți dintre autorii citați în acest capitol, ar fi însă o greșeală să credem că datoriile civice pe care ea le are în calitate de cetățeană a unei democrații sunt epuizate până la următorul exercițiu electoral[98]. Participarea

98 Vezi Miroiu (2011) pentru o critică (în contextul românesc) la o astfel de concepție politică, denumită de regulă perspectiva

politică efectivă e o necesitate continuă a democrației, și nu apare doar în momentul alegerilor reprezentanților. Cu toate acestea, votul este esențial pentru orice democrație ca moment ce, pe de o parte, exprimă egalitatea fundamentală a cetățenilor și, pe de alta, legitimează autoritatea politică. în acest capitol am încercat să cartografiez o parte din discuțiile contemporane cu privire la considerațiile etice ce pot, și ar trebui, să influențeze deciziile electorale ale cetățenilor. Deși nu am acoperit toate argumentele sau problemele ce apar în acest proces, sper cel puțin că am reușit să evidențiez câteva aspecte interesante, asupra cărora cititorii își vor apleca atenția când se vor confrunta cu decizii electorale în viitor.

IDEI PRINCIPALE

1. Procesul electoral este principalul mecanism prin care autoritatea politică este legitimată într-o democrație reprezentativă. Exercitarea votului este așadar o acțiune ce are consecințe care nu ne privesc doar pe noi, ci și pe alți oameni - de la propriii concetățeni până la persoane ce aparțin altor state și membri ai generațiilor viitoare. Ca atare, votul are o dimensiune etică, implicând existența unor datorii morale.
2. O primă întrebare relevantă pe care o putem adresa în contextul eticii votului este dacă avem datoria morală de a vota. Putem identifica patru categorii de poziții în literatura de specialitate: (1) avem întotdeauna datoria morală de a vota; (2) avem doar uneori datoria morală de a vota; (3) nu avem niciodată datoria morală de a vota; (4) uneori avem datoria morală de a nu vota. Fiecare poziție poate fi apărată prin apelul la anumite valori morale fundamentale (egalitate, libertate, echitate, legitimitate democratică etc.) sau la anumite teorii etice (kantianismul, utilitarismul, etica virtuților etc.).
3. O a doua întrebare discutată în legătură cu datoriile morale din procesul electoral e dacă este permisibil să tranzacționăm voturi. Majoritatea autorilor din domeniu resping această idee, însă există câteva argumente în favoarea sa. Deși este plauzibil să admitem că putem construi scenarii ipotetice în care vânzarea de voturi să fie acceptabilă, legalizarea acestei practici - sau folosirea ei pe scară largă - pare însă mai

electoralistă asupra democrației.

curând moral greșită.

4. O a treia întrebare importantă discutată în literatura despre etica votului este dacă există constrângeri morale asupra modului în care votăm. O poziție intuitiv rezonabilă pare a fi că nu există nicio astfel de constrângere, și că cetățenii au îndreptățirea morală de a vota în absolut orice mod doresc. Dar majoritatea autorilor resping o astfel de poziție, susținând mai degrabă că ar trebui să votăm fie respectând anumite standarde morale și epistemice, fie pentru binele comun sau alte valori morale importante.
5. Cu toate că votul joacă un rol esențial în orice sistem democratic, este important să conștientizăm că participarea electorală este doar o modalitate de participare politică și că o democrație funcțională are nevoie de cetățeni activi nu doar în momentul alegerilor, ci și în lungile intervale de timp scurse între ciclurile electorale.

Mulțumiri

Le mulțumesc Danielei Cutaș și lui Adelin Dumitru pentru comentariile la o versiune preliminară a capitolului. Această lucrare a fost sprijinită printr-un grant de cercetare al Ministerului Cercetării și Inovării, CNCS-UEFISCDI, numărul proiectului PN-III-P1-1.1-PD-2016-0209, prin PNCDI III. Toate opiniile exprimate sunt ale autorului.

Referințe bibliografice

Beerbohm, E. (2012), *In Our Name: The Ethics of Democracy,* Princeton University Press, Princeton.

Brennan, G. și P. Pettit (1990), „Unveiling the Vote”, *British Journal of Political Science,* 20 (3), pp. 311-333.

Brennan, J. (2009), „Polluting The Polls: When Citizens Should Not Vote”, *Australasian Journal of Philosophy,* 87 (4), pp. 535-549.

Brennan, J. (2011), *The Ethics of Voting,* Princeton University Press, Princeton.

Crisp, R. (2018), „Prudential and Moral Reasons”, în D. Star (ed.), *Oxford Handbook of Reasons and Normativity,* Oxford University Press, Oxford.

Engelen, B. (2007), „Why Compulsory Voting Can Enhance Democracy”, *Acta Politica,* 42, pp. 23-39.

Freiman, C. (2014), „Vote Markets”, *Australasian Journal of*

Philosophy, 92 (4), pp. 759-774.

Golopenţa I. şi A. Volacu (2015), „Problema bunurilor comune. O introducere în teoria clasică şi cea ostromiană”, în A. Miroiu şi I.-P. Golopenţa (eds.), *Acţiune colectivă şi bunuri comune în societatea românească,* Polirom, Iaşi, pp. 33-68.

Hanna, N. (2009), „An Argument for Voting Abstention”, *Public Affairs Quarterly,* 23 (4), pp. 275-286.

Hill, L. (2016), „Voting Turnout, Equality, Liberty and Representation: Epistemic versus Procedural Democracy”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy,* 19 (3), pp. 283-300.

Kant, I. (1972 [1785]), *întemeierea metafizicii moravurilor,* trad, de N. Bag- dasar, Editura Ştiinţifică, Bucureşti.

Lever, A. (2008), „«A Liberal Defence of Compulsory Voting»: Some Reasons for Scepticism”, *Politics,* 28 (1), pp. 61-64.

Lever, A. (2017), „Must We Vote for the Common Good?”, în E. Crookston, D. Killoren şi J. Trerise (eds.), *Ethics in Politics. The Rights and Obligations of Individual Political Agents,* Routledge, New York, pp. 145-156.

Lever, A. şi A. Volacu (2018), „Should Voting Be Compulsory? Democracy and the Ethics of Voting”, în A. Lever şi A. Poama (eds.), *The Routledge Handbook of Ethics and Public Policy,* Routledge, Abingdon, pp. 242-253.

Lijphart, A. (1997), „Unequal Participation: Democracy’s Unresolved Dilemma”, *American Political Science Review,* 91 (1), pp. 1-14.

Lomasky, L. şi G. Brennan (2000), „Is There a Duty to Vote?”, *Social Philosophy and Policy,* 17 (1), pp. 62-86.

Maring, L. (2016), „Why Does the Excellent Citizen Vote?”, *Journal of Political Philosophy,* 24 (2), pp. 245-257.

Maskivker, J. (2016), „An Epistemic Justification for the Obligation to Vote”, *Critical Review,* 28 (2), pp. 224-247.

Maskivker, J. (2018), „Being a Good Samaritan Requires You to Vote”, *Political Studies,* 66 (2), pp. 409-424.

Mayo, H.B. (1959), „A Note on the Alleged Duty to Vote”, *Journal of Politics,* 21 (2), pp. 319-323.

Mihailov, E. (2017), *Arhitectonica moralităţii,* Paralela 45, Piteşti.

Miroiu, A. (2007), *Fundamentele politicii II. Raţionalitate şi acţiune colectivă,* Polirom, Iaşi.

Miroiu, M. (2011), „What is Left from Democracy? Electoralism and Populism in Romania”, *Perspective Politice,* 4 (2), pp. 7-21.

Morris-Jones, W.H. (1954), „In Defence of Apathy: Some Doubts on the Duty to Vote”, *Political Studies, 2* (1), pp. 25-37.

Parfit, D. (1984), *Reasons and Persons,* Clarendon Press, Oxford.

Rieber, S. (2001), „Vote Selling and Self-Interested Voting”, *Public Affairs Quarterly,* 15 (1), pp. 35-49.

Sandel, M. (2000), „What Money Can’t Buy: The Moral Limits of Markets”, în G. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values 21,* University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 89-122.

Satz, D. (2010), *Why Some Things Should Not Be For Sale: The Moral Limits of Markets,* Oxford University Press, Oxford.

Saunders, B. (2010), „Increasing Turnout: A Compelling Case?”, *Politics,* 30 (1), pp. 70-77.

Saunders, B. (2017), „A Defence of the Right Not to Vote”, în E. Crookston, D. Killoren și J. Trerise (eds.), *Ethics in Politics. The Rights and Obligations of Individual Political Agents,* Routledge, New York, pp. 254-268.

Sheehy, P. (2002), „A Duty Not to Vote”, *Ratio (New Series),* 15 (1), pp. 46-57.

Taylor, J.S. (2019), „The Ethics of Voting”, în W. Thompson (ed.), *Oxford Research Encyclopedia of Politics,* Oxford University Press, Oxford.

Thompson, D. (2002), *Just Elections: Creating a Fair Electoral Process in the United States,* University of Chicago Press, Chicago.

Umbers, L. (2020), „Compulsory Voting: A Defence”, *British Journal of Political Science,* 50 (4), pp. 1307-1324.

Volacu, A. (2019a), *Avem datoria de a vota?,* Institutul European, Iași.

Volacu, A. (2019b), „Drepturile electorale ale migranților în România: o asimetrie nejustificată”, *Perspective politice,* 11 (2), pp. 63-74.

Volacu, A. (2019c), „Electoral *Quid pro Quo:* A Defence of Barter Markets in Votes”, *Journal of Applied Philosophy,* 36 (5), pp. 769-784.

Volacu, A. (2021a), „Voting, Ethics of”, în H. LaFollette (ed.), *International Encyclopedia of Ethics,* Wiley-Blackwell, Malden.

Volacu, A. (2021b), „Should We Hold Elections During a Pandemic?”, in F. Niker and A. Bhattacharya (eds.), *Political Philosophy in a Pandemic: Routes to a More Just Future,* Bloomsbury Academic Press, Londra.

Capitolul 6

Moralitatea piețelor.
Ce fel de principii ar trebui să ghideze indivizii pe piața liberă?

Ana-Maria Niculicea

6.1. Introducere

Acest capitol are scopul de a explora moralitatea unuia dintre cele mai importante mecanisme economice și instituții sociale: piața liberă. Piețele nu mai sunt simple mecanisme de liberă tranzacționare a bunurilor, ci au devenit mecanisme de coordonare a indivizilor sau de redistribuire a resurselor. Influența piețelor se răspândește în multiple sfere ale activității umane, drept care o explorare și o evaluare critică a eticii piețelor este mai mult decât necesară. Prin urmare, întrebarea generală adresată în acest capitol este ce fel de principii morale ar trebui să ghideze tranzacțiile dintre indivizi pe piața liberă.

Deoarece moralitatea piețelor este o temă destul de largă, voi analiza doar câteva subiecte particulare:

a) comodificarea[99]: concentrându-mă asupra unor teme ce țin de per- misibilitatea tranzacționării serviciilor sexuale, diferitelor părți ale corpului (organe) sau a sângelui;

99 Din engl. *commodification,* adică procesul prin care este tranzacțional ceva despre care nu există consens că este *tranzacționabil* sau de evaluat în termeni economici.

b) etica publicității, în care voi avea în vedere argumente pro și contra publicității persuasive, dar și asimetria informațională dintre vânzător și cumpărător;practica prețurilor speculative *(price gouging),* unde voi discuta dacă este permisibilă moral creșterea abruptă a prețurilor unor bunuri esențiale în situații de urgență.

Am ales să discut aceste subiecte în particular deoarece ele sunt teoretic relevante, dar și recurente la nivelul cotidianului. Ne lovim de panouri publicitare la fiecare pas sau *click,* scandalurile în media despre traficul de persoane sunt din ce în ce mai frecvente, iar crizele provocate de pandemia COVID-19 subliniază cât de importantă este discutarea unor teme ce țin de piața liberă și cum efectuăm tranzacții în interiorul ei, deoarece multe tranzacții se dovedesc dăunătoare și nedrepte.

6.2. Moralitatea comodificării

Acest subcapitol se va concentra asupra naturii bunurilor pe care indivizii le tranzacționează pe piață în mod cotidian. Voi avea în vedere argumente și poziții din ambele tabere, atât ale celor care susțin como- dificarea fără limite, cât și ale celor care definesc clar bariere între ce ar trebui tranzacționat și ce nu.

Un prim argument pentru limitarea comodificării este propus de Elizabeth Anderson (1993). Aceasta stabilește limite clare piețelor având ca puncte de reper *autonomia* și *libertatea* individului. Pentru a proteja aceste valori, anumite drepturi trebuie să rămână inalienabile (Anderson: 1993, p. 142). Astfel, pentru a nu știrbi din autonomia unui individ, anumite abilități și drepturile corelate cu acestea, care sunt constitutive individului (cum ar fi cele reproductive) sau anumite bunuri (cum ar fi drogurile), nu ar trebui comodificate. în baza acestei linii de argumentare, există câteva sfere în care bunurile sau abilitățile nu ar trebui tranzacționale, cum ar fi (a) sfera relațiilor personale și (b) sfera bunurilor politice.

în sfera relațiilor personale, idealurile intimității și angajamentului sunt subminate de normele pieței libere și conduc la instrumentalizarea indivizilor (Anderson: 1993, pp. 151-154). Spre exemplu, femeia care își vinde intimitatea sexuală, care este o parte inerentă a ei, încheie o tranzacție impersonală cu un bun de o valoare intrinsecă. Chiar dacă Anderson nu menționează în mod explicit, argumentele ei au o bază deontologică puternică. Prin urmare, trăgând o paralelă, comodificarea*Moralitatea piețelor. Cefei de principii ar trebui să ghideze indivizii...* 139 sexualității conduce la încălcarea imperativului categoric kantian, care stipulează să „acționezi în așa fel încât umanitatea, fie că este cea a propriei persoane sau a unei alteia, să fie tratată întotdeauna ca un scop, niciodată ca un simplu mijloc” (Kant: 1998 [1785], p. 38).

Cât despre a doua categorie de bunuri, cele politice, acestea se definesc drept bunuri care nu pot fi furnizate decât printr-o formă de guvernământ democratică neexclusivă, care ia în considerare principiile și nevoile cetățenilor și este reglementată în principal prin exprimarea liberă a indivizilor (Anderson: 1993, p. 159). Un exemplu de astfel de bunuri îl reprezintă drepturile și libertățile cetățenești. Dacă astfel de bunuri s-ar supune legilor pieței libere, s-ar ajunge la subminarea capacității cetățenilor de a fraterniza, dar și a libertății democratice[100] (Anderson: 1993, p. 158). Bunurile politice care ne sunt furnizate de sistemul democratic în care trăim sunt constituite în așa fel încât să transcendă diferențele sociale și economice dintre indivizi. Acestea se bazează pe egalitatea dintre cetățeni și libertatea lor de a participa la procesul de luare a deciziilor. în cazul comodificării, diferențele dintre indivizi și-ar pune amprenta asupra interacțiunii dintre ei și ar duce la distribuirea bunurilor politice într-o manieră discriminatorie. Aceasta s-ar întâmpla în principal deoarece piața liberă are altfel de principii de bază, iar ierarhia valorilor diferă considerabil față de cea a unei democrații. Spre exemplu, piața liberă pune accent pe libertatea

100Prin libertate democratică se înțelege libertatea cetățenilor de a participa în mod egal la procesul de formare a legilor și politicilor de guvernare (Anderson: 1993, p. 158).

indivizilor de a interacționa cu scopul ultim de a-și satisface preferințele. Pe de altă parte, o democrație liberală caută să țină cont de preferințele indivizilor în alocarea bunurilor, dar în condițiile unor constrângeri valorice (de pildă, statul de drept, anumite forme de egalitate etc.).

Argumentul formulat de Anderson este în strânsă legătură cu principalul argument al lui Titmuss (1970) împotriva comodificării sângelui, întrebarea dacă sângele ar trebui sau nu să devină un bun comercial vine pe fondul rezervelor insuficiente de sânge din centrele medicale. în prezent, din cauza pandemiei COVID-19 și a fricii de infectare cu noul coronavirus, România trece printr-o criză majoră de donatori (Ruxanda: 2020). Cu toate acestea, donarea de sânge rămâne o practică importantă deoarece încurajează manifestarea altruismului în societate. în contrast,comercializarea s-ar dovedi a fi dezumanizantă, deoarece subminează altruismul și duce la erodarea simțului comunității (Titmuss *apud* Archard: 2002, p. 89). Acest argument pornește de la premisa că altruismul nu este în natura oamenilor și trebuie cultivat prin diferite practici care să modeleze comportamentul indivizilor în acest sens (Titmuss *apud* Archard: 2002, p. 90). Astfel, dacă sângele ar fi comodificat, devenind un bun comercial, dorința pentru profit ar prima în detrimentul celei de a salva o viață din solidaritate și altruism. în România, încă există recompense pentru donarea de sânge[101], cum ar fi tichete de masă sau o zi liberă de la locul de muncă, dar acestea nu pot fi comparate cu transformarea sângelui într-un bun comercial. Prin urmare, nu doar vânzarea de bunuri politice, cum ar fi cetățenia sau dreptul de a vota, reprezintă un fapt problematic, ci și comercializarea sângelui are aceleași repercursiuni, deoarece se pierd semnificațiile sociale și emoționale, care sunt un catalizator important în coeziunea socială.

Dacă argumentele lui Anderson (1993) sunt destul de particulare și axate pe sfere bine definite, Sandei (1998) oferă două linii de argumentare mai generale, care pot fi denumite argumentul coerciției și argumentul corupției. Argumentul coerciției pune în lumină inegalitățile care forțează indivizii să încheie tranzacții dezavantajoase, fiind forțați de factori externi și contingențe (Sandei: 1998, p. 94). Spre exemplu, o persoană foarte săracă poate fi forțată de circumstanțele în care se află să își vândă un organ pentru a-și satisface nevoile de bază. Astfel,

101Vezi Hotărârea nr. 1364/2006 pentru aprobarea drepturilor și obligațiilor donatorilor de sânge.

tranzacția încheiată nu reprezintă cu adevărat o alegere. Conform celui de-al doilea argument, i.e. cel al corupției, piața liberă are ca rezultat, în unele instanțe, degradarea anumitor bunuri morale sau civice prin tranzacționarea lor, acestea devenind corupte (Sandei: 1998, p. 94). Argumentul are la bază ideea că unele bunuri sunt inalienabile și au valoare intrinsecă. Cu alte cuvinte, un rinichi nu ar trebui vândut deoarece o astfel de tranzacție este un act de corupere morală a corpului. Această a doua obiecție față de comodificare este mai puternică decât prima, deoarece se poate materializa chiar și în condiții de tranzacționare simetrică, atunci când schimbul este unul echitabil, voluntar și nicio parte nu este forțată de contingențe în luarea deciziei (Sandei: 1998, p. 95). Cu toate acestea, autorul nu stipulează o formulă generală prin care bunurile ajung să fie corupte: „trebuie arătat cum, în fiecare caz, valorizarea în cadrul pieței și schimbul degradează sau corup valori importante" (Sandei: 1998, p. 106). Prin urmare, trebuie analizat fiecare proces prin care comodificarea contribuie la pierderea sensului moral al bunurilor.

Urmând aceleași mize ca ale lui Anderson (1993) și Sandei (1998), Debra Satz (2010) introduce anumiți parametri pentru a defini conceptul de *piață toxică (noxious market):*

a) când consecințele tranzacțiilor sunt dăunătoare pentru indivizii angajați sau pentru terțe părți;
b) când piața se dovedește a fi extrem de dăunătoare societății (subminând capacitățile indivizilor de a interacționa ca egali);
c) când asimetria informațională dintre părțile participante conduce la subminarea capacității de a face alegeri independente și libere;
d) când vulnerabilitățile uneia dintre părți lasă loc exploatării (Satz: 2010, pp. 94-97).

Astfel, anumite tranzacții care reflectă aceste caracteristici conduc la formarea de piețe toxice în care se subminează autonomia indivizilor, se produc externalități societății și se perpetuează aranjamente exploa- tative. Spre exemplu, abilitățile reproductive ale femeilor nu ar trebui comodificate deoarece adâncesc inegalitățile de gen (cumpărătorul deține un anumit

grad de control asupra corpului mamei surogat[102]) (Satz: 2010, p. 128) și întăresc stereotipurile legate de femei și rolul acestora în societate (Satz: 2010, p. 130).

Sintetizând argumentele împotriva comodificării anumitor bunuri, putem concluziona că există motive întemeiate de a susține că piețele care (1) pun în pericol autonomia indivizilor, (2) exploatează condițiile nefavorabile ale persoanelor vulnerabile sau (3) pun în pericol comunitatea și valorile pe care aceasta se bazează sunt moral impermisibile. în contrast cu autorii prezentați mai sus însă, există și alții care argumentează că obiecțiile aduse comodificării nu o invalidează[103]. Câțiva astfel de autori sunt Brennan și Jaworski (2016), care pledează pentru piețe fără frontiere, Taylor (2005), pentru care vânzarea de organe este moral necesară, sau Nussbaum (1998), care susține comodificarea sexuală.

Unul dintre argumentele centrale în favoarea comodificării extinse este următorul: nu piața liberă și tranzacționarea *per se* sunt problematice, ci deținerea anumitor bunuri *a priori* este moral impermisibilă[104] (Brennan și Jaworski: 2016, p. 7). Cu alte cuvinte, nu simpla tranzacționare a materialelor pornografice cu minori este moral impermisibilă, ci deținerea acestui tip de bunuri, în primă instanță, este greșită. Ceea ce se vrea subliniat este că piața liberă nu are un efect corupător sau transformator al bunurilor atunci când acestea intră pe piață, ci mai degrabă că ele erau bunuri corupte încă de la bun început. Prin urmare, nu vânzarea sau cumpărarea sunt moral impermisibile, ci deținerea lor, iar acest fapt se transpune în principiul deținerii culpabile

102Vezi capitolul Oanei Băluță din acest volum.

103Chiar dacă argumentele procomodificare sunt articulate în special de autori libertarieni, cum ar fi Brennan și Jaworski, există și voci cu alte orientări ideologice, cum este Nussbaum, care susțin comodificarea.

104Contextul în care acest argument poate fi folosit este unul limitat la anumite bunuri exterioare care sunt socotite impermisibile moral (de pildă, armele nucleare), iar sub incidența acestuia nu intră corpul sau intimitatea sexuală menționate anterior.

(the principle of wrongful possesion) (Brennan și Jaworski: 2016, p. 11).

în reconstrucția argumentelor din literatura de specialitate, Brennan și Jaworski (2016, p. 15) identifică trei tipuri de limite ale pieței:

- pricinuite de principiul deținerii culpabile (care au fost explicate mai sus);
- particulare *(incidental limits),* care țin de cazuri particulare sau circumstanțe speciale (cum ar fî menținerea unei promisiuni sau pericolul);
- inerente (unele lucruri pur și simplu nu ar trebui tranzacționate pe piața liberă, chiar dacă nu este nicio problemă în a le deține).

Dacă primele două tipuri de limite sunt considerate permisibile de autori, a treia limită a piețelor este considerată problematică. Teza principală pentru combaterea acestei limite și lărgirea ariei comodificării este de tipul „dacă poți să faci un anumit lucru gratuit, atunci poți să îl faci și pentru bani” (Brennan și Jaworski: 2016, p. 10). Din moment ce indivizii sunt dispuși să întreprindă anumite acțiuni fără a fi compensați material pentru ele, atunci nu este nimic greșit în a le întreprinde în schimbul unui preț în cadrul pieței libere. Astfel, întrebarea la*Moralitatea piețelor. Cefei de principii ar trebui să ghideze indivizii...* 143 care autorii anticomodificare ar fi trebuit să răspundă nu este *ce anume ar trebui vândut,* ci mai degrabă *cum ar trebui realizată tranzacția* (Brennan și Jaworski: 2016, p. 29). Dacă o femeie este forțată de sărăcie să își vândă serviciile reproductive, principala problemă este condiția în care se află (care este o limită particulară, nu inerentă) și nu obiectul tranzacției. Astfel, argumentul central pro-piață se concentrează asupra efectelor pozitive pe care le-ar avea lărgirea ariei comodificării.

Un alt beneficiu al comodificării extinse îl reprezintă eradicarea piețelor negre, instituții periculoase care periclitează mult mai mult decât autonomia indivizilor (Brennan și Jaworski: 2010, p. 148). Unul dintre cele mai marcante exemple în acest caz este piața neagră a organelor. în România, o astfel de piață neagră a organelor a funcționat de mai bine de 12 ani pe internet, furnizorii fiind oameni vulnerabili în prag de sărăcie (Digi24: 2019). O posibilă metodă de a eradica acest gen de criminalitate este legalizarea vânzării de organe. Pe lângă acest avantaj practic, există și argumente cu implicații morale directe. Instaurarea piețelor de organe este o obligație morală deoarece nu numai că ajută la apărarea autonomiei[105] personale și bunăstării indivizilor, dar reprezintă și soluția crizei actuale a organelor[106] (Taylor: 2005, p. 18). Argumentul adus frecvent în literatura de specialitate este că piața de organe ar submina autonomia indivizilor vulnerabili, care sunt nevoiți să recurgă la astfel de soluții. Cu toate acestea, Taylor (2005, p. 95) susține că, prin legalizarea și reglementarea unor astfel de piețe, autonomia lor este apărată prin prisma opțiunii de a alege. Argumentul ar fi că oricum persoanele dezavantajate fac asemenea tranzacții pe piețe negre deja existente și că instaurarea și reglementarea ar duce la protejarea lor, deoarece în condițiile actuale există șanse mult mai mari să le fie pusă în pericol autonomia dacă tranzacționează organe. Printrebeneficiile concrete și practice ale piețelor organelor se numără îngrijirea postoperatorie a vânzătorilor, acoperirea costurilor de firma de asigurare sau

105Un individ este socotit autonom dacă poate acționa în conformitate cu dorințele proprii și aceste acțiuni sunt controlate de sine (Taylor: 2005, p- 15).

106Chiar dacă argumentul lui Taylor nu este cel mai recent formulat, baza empirică este încă una de actualitate. Conform celor mai recente statistici ale Organizației Mondiale a Sănătății, transplanturile de organe performate reprezintă mai puțin de 10% din actuala nevoie de transplant (https://www.who.int/transplantation/donation/taskforce-transplantation/en/ accesat în 07.01.2020).

sancționarea încălcării autonomiei indivizilor (Taylor: 2005, pp. 101-102).

Argumentul autonomiei este evocat de majoritatea autorilor care pledează împotriva comodificării organelor sau altor practici care ar pune individul într-o poziție vulnerabilă. Cu toate acestea, dacă luăm exemplul muncii sexuale, se poate spune că această practică duce mai degrabă la sporirea autonomiei și că diferențele între acest tip de muncă și celelalte tipuri sunt subtile și nu tocmai relevante pentru a interzice comodifîcarea sexuală. în acest sens, Nussbaum (1998), o voce puternică în literatura feministă, argumentează că la nivelul clasei muncitoare, unde acest tip de muncă tinde să fie răspândită, instaurarea și reglementarea pieței serviciilor sexuale ar putea reprezenta o soluție pentru femeile vulnerabile. Atât timp cât munca sexuală este în afara legii, riscurile la care sunt expuse femeile sunt considerabil mai grave. Acestea pot fi victimele abuzurilor din partea clienților sau a proxenetului, vizitele medicale periodice sunt descurajate, iar situația femeilor care intră în astfel de tranzacții este mult mai vulnerabilă și predispusă abuzurilor decât ar fi sub incidența legii (Nussbaum: 1998, pp. 710-712). Cât despre autonomie, aceasta nu este mai știrbită de munca sexuală decât ar fi de altfel de munci prestate de femei aparținând clasei muncitoare. O femeie muncind într-o fabrică 12 ore pe zi nu este neapărat într-o situație mai bună decât o lucrătoare sexuală. Problema nu este tipul de muncă prestată, ci modul în care persoanele vulnerabile sunt tratate în general pe piața muncii (Nussbaum: 1998, p. 712). Unul dintre avantajele particulare ale comodificării intimității sexuale este crearea unor noi opțiuni pe piața muncii pentru femeile vulnerabile. Chiar dacă munca sexuală nu este privită drept o alegere, totuși poate reprezenta un mijloc de trai și un pas înainte spre independență economică (Nussbaum: 1998, p. 723). Astfel, permiterea tranzacționării unor bunuri, chiar dacă este problematică din punct de vedere moral, aduce mai multe avantaje decât dezavantaje și poate reprezenta nu doar un mijloc

de sporire a veniturilor, ci și unul de protejare a autonomiei. în România, munca sexuală este în afara legii și pedepsită cu închisoarea[107].*Moralitatea piețelor. Ce fel de principii ar trebui să ghideze indivizii...* 145 în același timp, fenomenul traficului de persoane și al exploatării sexuale este unul de amploare și nu este combătut în mod eficient (Chirciu și Terteleac: 2019; Popescu: 2020).

în această secțiune am urmărit două linii de argumentare majore. Prima s-a concentrat pe felul în care comodificarea în sfera relațiilor interumane, fie că este vorba de relații personale sau relații cetățenești, are repercusiuni asupra comunității și a modului în care anumite categorii sociale sunt văzute în societate. Cea de-a doua a sintetizat avantajele comodificării și cum aceasta ar putea să întoarcă situația în favoarea celor vulnerabili. Ceea ce trebuie reținut este că autonomia individului este un concept-cheie în întreaga dezbatere și că linia de demarcație dintre beneficiile comodificării și eventualele abuzuri este foarte subțire. în consecință, dacă nu există o reglementare solidă a piețelor emergente, vulnerabilitățile indivizilor vor fi exploatate în loc să fie reduse, iar comodificarea nu mai reprezintă o soluție viabilă sau etică. Totuși, nu doar obiectul tranzacțiilor de pe piața liberă poate crea dileme etice, ci și modul în care anumite lucruri ne sunt prezentate și vândute în cadrul piețelor poate fi suspus dezbaterilor, ceea ce va fi explorat în următoarea secțiune.

6.3. Etica publicității

Publicitatea este o parte inerentă a vieților noastre. Reclamele în format fizic, dar mai ales virtual, ne sar în ochi prin algoritmi bazați pe c/îc/c-uri[108]. Cu toate acestea, modul în care ne sunt prezentate anumite produse și efectele acestuia asupra noastră nu sunt analizate îndeajuns în România. Prin urmare, îmi propun să inițiez o discuție care să aibă în vedere etica publicității. în

107Vezi Art. 328 din Codul Penal.

108Vezi capitolele lui Râul Zachia și Constantin Vică și Cristina Voinea din acest volum pentru mai multe detalii cu privire la folosirea algoritmilor în publicitatea digitală.

mod particular mă voi concentra asupra a două aspecte:

- este caracterul persuasiv al publicității permisibil moral sau ar trebui ca publicitatea să fie limitată doar la rolul informațional?- este asimetria informațională dintre cumpărător și vânzător condamnabilă moral?

Un exemplu recent din spațiul românesc care înglobează ambele teme îl reprezintă scandalul Plush-Bio. Mai multe tinere, după ce au achiziționat produse cosmetice promovate de diferite vedete, au avut probleme de sănătate. Ulterior s-a demonstrat că aceste probleme se datorau unor efecte adverse ale produselor respective, pe care tinerele nu le cunoșteau (Nedelcoff: 2020). în acest caz, nu numai că publicitatea persuasivă a avut un impact dăunător asupra consumatorilor, dar asimetria informațională a contribuit la acest rezultat. Neavând suficiente informații legate de produsele promovate, tinerele respective au făcut alegeri în baza persuasiunii reclamelor, în consecință suferind efecte dăunătoare.

Caracterul moral al unor tehnici de publicitate este pus sub semnul întrebării. Printre acestea se numără (a) exagerarea deliberată *(puffery),* care presupune conectarea produsului respectiv cu nevoile ascunse ale indivizilor cum ar fi puterea, bogăția etc., (b) mesajele subliminale, ascunse în reclame, și (c) repetiția, prin care informații despre un produs ne sunt induse involuntar (Arrington: 1982, pp. 3-4). Tehnicile enumerate mai sus, numite și persuasive, sunt considerate moral imper- misibile, deoarece încalcă autonomia indivizilor (Crisp: 1987). Mai exact, reclamele nu sunt simple metode de a informa publicul, ci ajung să inducă indivizilor anumite dorințe, iar alegerile pe care aceștia le fac nu mai pot fi socotite raționale sau un produs direct al preferințelor, dorințelor sau nevoilor lor.

Un aspect-cheie în această dezbatere îl reprezintă interpretările care se dau autonomiei. în acest sens, Arrington (1982) analizează diferitele fațete ale conceptului și oferă argumente pentru care publicitatea, oricât de persuasivă ar fi, nu duce la încălcarea autonomiei. Pe de altă parte, Crisp (1987) oferă contraargumente pentru a susține că aceste practici sunt problematice din punct de vedere moral. în tabelul de mai jos, voi sintetiza aceste interpretări.

Pentru a sintetiza poziția lui Arrington (1982, p. 11), se poate spune că autonomia indivizilor nu este încălcată deoarece reclamele au scop informativ, nu induc dorințe ascunse sau mesaje subliminale, ci mai degrabă răspund unor dorințe deja existente. Cât despre Crisp (1987), argumentația lui este foarte similară în fiecare dintre aspectele autonomiei menționate și poate fi sintetizată în următoarea idee: atât timp

Tabelul 6.1. *Interpretările autonomiei în raport cu publicitatea persuasivă*

INTERPRETĂRI ALE AUTONOMIEI	ARGUMENTE PRO ARRINGTON (1982)	ARGUMENTE CONTRA CRISP (1987)
Dorințe autonome (cu care indivizii se identifică).	Indivizii sunt conștienți de deciziile pe care le iau; drept dovadă, se întorc să cumpere același produs (p. 7).	Reclamele exercită un control netransparent, mascat al dorințelor cu care indivizii se identifică (p. 415).
Alegere și dorință raționale (atunci când indivizii dețin informații depline atât despre produs, cât și despre alter-native).	Dacă criteriul raționalității chiar cere toate informațiile înainte de a face 0 alegere, atunci toate alegerile pe care indivizii le fac sunt iraționale, deoarece nu se pot furniza absolut toate informațiile; în cazul în care alegerea este bazată pe infor-mația relevantă, aceasta este filtrată prin prisma dorințelor anterioare, care nu au fost create de publicitate (p. 8).	Pentru ca 0 dorință a mea să fie rațională, trebuie să nu existe interferențe exterioare în gus-turile mele, împotriva voinței sau cunoștințelor mele. Informațiile care sunt transmise prin tehnicile persuasive activează dorințe de care individul nu este conștient. (p. 415).
Alegere liberă (alegerea care nu este supusă niciunui impuls sau niciunei tendințe exterioare).	Rareori reclamele induc alegeri sub forma unui impuls pentru care indivizii nu pot găsi justificări (nu sunt libere) și nu ar putea acționa altfel (nu	Chiar dacă indivizii oferă justificări, acestea nu au 0 bază suficient de solidă; cât despre caracterul voluntar, nici acesta nu este respectat de

	sunt voluntare) (p. 9).	publicitatea persuasivă, deoarece dorințele inoculate nu lasă loc și altor alegeri (p. 416).
Control și manipulare (cauzarea unui anumit comportament în mod intenționat).	Reclamele nu controlează dorințele indivizilor deoarece nu răspund unor dorințe de bază, formate *a priori* (p. 10).	Atât timp cât indivizii nu pot oferi justificări puternice pentru acțiunile lor, acestea au fost pro-dusul manipulării inconștientului (p. 416).

cât indivizii nu își pot justifica în mod solid dorințele și acțiunea de a cumpăra un produs, reclamele afectează autonomia, ceea ce este condamnabil moral.

Următoarea temă abordată în această secțiune se referă la asimetria informațională: dacă există vreo obligație morală din partea vânzătorului să dezvăluie informații asupra unui produs sau dacă responsabilitatea de a se informa cade asupra cumpărătorului. Holley (1998) formulează cinci reguli sau principii, în funcție de gradul informației dezvăluite:

(a) regula informației minimale: responsabilitatea informării îi revine exclusiv cumpărătorului, vânzătorul nu are nicio obligație să dezvăluie informații pe care cumpărătorul nu le cere explicit;

(b) regula informației minimale amendată: singura informație în plus pe care vânzătorul este obligat să o dezvăluie este aceea legată de siguranța consumatorului (pentru a evita riscuri de vătămare) ;

(c) regula echității: pe lângă informațiile legate de siguranța consumatorului, vânzătorul este responsabil pentru furnizarea oricăror informații care l-ar ajuta pe cumpărător să își formeze o părere rezonabilă[109] *{reasonable judgement),* în

109Chiar dacă autorul nu definește în mod explicit ceea ce s-ar înțelege prin părere rezonabilă, putem spune că indivizii își construiesc o părere rezonabilă când dispun de informațiile necesare, nu sunt victimele minciunii sau înșelătoriei și pot

contextul în care nu ne putem aștepta, în mod rezonabil, ca unele informații să fie știute în afara cazului în care acestea ar fi dezvăluite de către vânzător;

(d) regula beneficiilor mutuale: pe lângă informațiile ce țin de siguranță, vânzătorul este responsabil pentru furnizarea oricăror informații necesare cumpărătorului pe care acesta nu le posedă, pentru ca acesta din urmă să își poată forma o părere rezonabilă despre produs;

(e) regula informației maximale: vânzătorul este responsabil pentru furnizarea oricăror informații relevante de care un cumpărător are nevoie în vederea achiziționării unui produs (pp. 632-633).

Câteva considerații trebuie menționate în ceea ce privește cea mai potrivită regulă de urmat dintre cele amintite. Spre exemplu, regula informației minimale nu reprezintă un ideal potrivit deoarece nu dezvăluie informații ce țin de riscurile folosirii unui produs (Holley: 1998, p. 634). Dacă amendăm această regulă și introducem informații asupra riscurilor, tot există obiecții, cum ar fi gradul ridicat al responsabilității cumpărătorului de a se informa și greutățile pe care acesta le întâmpină, ca, de exemplu, lipsa mijloacelor de informare sau nivelul de educație (Holley: 1998, p. 634). în acest sens, regula echității ar părea soluția ideală la problemele întâmpinate de celelalte reguli, în principal datorită posibilității formării unei păreri rezonabile. Cu toate acestea, există și dezavantaje: regula echității lasă loc exploatării vulnerabilităților indivizilor, deoarece asumă *a priori* un anumit set de informații pe care un cumpărător se presupune că le deține (Holley: 1998, p. 637). Astfel, regula beneficiilor mutuale pare să fie cea mai echilibrată din punct de vedere al intereselor ambelor părți tranzacționare. Principalul avantaj al acestei reguli este că se furnizează suficiente informații despre un produs pentru ca un cumpărător să-și formeze o opinie rezonabilă. Aceasta se realizează fără a se asuma un set de informații anterior și ținând cont atât de nevoile, dorințele și bugetul consumatorului, cât și de interesul pentru profit al vânzătorului (Holley: 1998, p. 938). Regula beneficiilor

pune în balanță diferitele argumente pro și contra.

mutuale este superioară și regulii informației maximale, aceasta din urmă subminând rolul vânzătorului de a pleda în favoarea produsului său, ceea ce are efecte asupra competiției (Holley: 1998, p. 638) în concluzie, criteriul opiniei rezonabile este crucial și ar trebui respectat pentru ca asimetria informațională să fie permisi- bilă moral.

Această secțiune a tratat aspectul informațional în cadrul tranzacțiilor și a explorat argumente ce țin, din nou, de autonomia indivizilor. Pentru a răspunde întrebărilor ce au ghidat secțiunea, reținem următoarele considerații:

a) publicitatea persuasivă poate seta un anumit parcurs al minții cumpărătorului și afectează modul de luare a deciziilor, iar acest fapt este problematic și condamnabil moral;
b) pragul informațional care face diferența între asimetrie informațională condamnabilă și permisibilă este criteriul opiniei rezonabile.

6.4. Practica prețurilor speculative

în cadrul acestui subcapitol voi analiza cele mai importante argumente în ceea ce privește prețurile speculative. O astfel de practică poate fi definită drept creșterea considerabilă a prețurilor unor bunuri esențiale în situații de urgență (Zwolinski: 2008, p. 349). Un exemplu concret și de actualitate îl reprezintă creșterea excesivă a prețurilor măștilor chirurgicale (Zamfirache: 2020) sau ale drojdiei (Budescu: 2020) la începutul crizei provocate de răspândirea COVID-19 în România. Practica prețurilor speculative este în afara legii în multe state din SUA[110], iar în Uniunea Europeană este interzisă creșterea nedreaptă a prețurilor (indiferent de starea de urgență)[111]. Cu toate acestea, în România nu există o legislație clară care să trateze fenomenul (Ion și Nistor: 2020), deși Consiliul Concurenței s-a sesizat cu privire la astfel de practici și a luat măsuri în timpul crizei (PeROL: 2020). Măsurile și legile vin din convingerea că astfel de

110https://consumer.findlaw.com/consumer-transactions/price-gouging- laws-by-state.html, accesat pe 10.01.2020.

111Vezi Art. 102 din Tratatul privind Funcționarea Uniunii Europene.

creșteri, în special în situații critice, sunt degradante și impermisibile moral. Această practică nu reprezintă o simplă creștere a prețurilor unor bunuri de pe piață, iar tocmai aspectele cruciale din definiția conceptului fac ca intuițiile noastre să susțină ideea generală a impermisibilității prețurilor speculative. Cele trei ele- mente-cheie ale definiției pun în dificultate depistarea și sancționarea fenomenului. Astfel, există ambiguități și dezacord legate de ce anume se încadrează în categoria bunurilor esențiale, cum se definește starea de urgență și care este pragul creșterii prețului. în ciuda acestor dificultăți și a poziției antispeculă general acceptate, există și apărători ai acestei practici.

în acest sens, cea mai notabilă contribuție îi aparține lui Matt Zwolinski (2008), care contestă atât legile antispeculă, cât și caracterul moral al umflării prețurilor în sine. Analiza lui Zwolinski prezintă două tipuri de argumente: primul tip evidențiază problemele de ordin pragmatic și aspectele practice cu care se confruntă legile care interzic practicile speculative[112], iar al doilea tip are în vedere analizarea dimensiunii morale. în primul tip se încadrează următoarele argumente:

- legile sunt neclare și dificil de aplicat, în principal din pricina dificultăților întâmpinate în definirea fenomenului (Zwolinski: 2008, p. 350);
- nu țin seamă de dificultățile, riscurile și costurile adiționale pe care un vânzător le suferă pentru a comercializa bunurile respective în timpul situațiilor de urgență (Zwolinski: 2008, p. 351);
- duc la epuizarea bunurilor esențiale mult mai repede deoarece, în mod normal, prețul scade având în vedere cererea foarte mare (Zwolinski: 2008, p. 352).

Principalul său argument din sfera morală împotriva legilor anti- speculă este că acestea împiedică realizarea unei tranzacții care aduce beneficii ambelor părți, în concluzie punând într-o poziție și mai dezavantajoasă indivizii vulnerabili (Zwolinski:

112Cu mențiunea că doar voi enumera aceste argumente, fără a intra în detalii, deoarece vin din sfera analizei economice.

2008, p. 351). Spre exemplu, în cazul unui dezastru natural în care singura sursă de apă potabilă este vânzătorul care practică prețuri speculative și ridică prețul de zece ori mai mult, tranzacția[113] realizată este în beneficiul ambelor părți, chiar dacă poate părea nedreaptă. Scenariul în care cei care sunt oricum într-o poziție vulnerabilă din cauza dezastrului natural, devin și mai vulnerabili deoarece nu își pot procura bunurile esențiale pentru supraviețuire, fiindcă legea interzice tranzacția, este condamnabil moral. Astfel, indivizii nu numai că devin mai vulnerabili, ci le sunt subminate autonomia și libertatea de a tranzacționa, iar nevoia de bunuri esențiale le este neglijată (Zwolinski: 2008, p. 353). Acesta din urmă reprezintă cel mai puternic argument din sfera morală cu care Zwolinski condamnă legile împotriva prețurilor speculative.

Acum, că am trecut în revistă principalele argumente pentru care astfel de legi nu ar trebui implementate, voi analiza practica în sine. Principalul scop al lui Zwolinski (2008, p. 354) nu este să justifice permisibilitatea prețurilor speculative în orice instanță, ci mai degrabă să stipuleze anumite condiții în care practica este permisibilă moral și chiar lăudabilă. Există două linii de argumentare împotriva prețurilor speculative. Prima pune în lumină caracterul coercitiv al acestei practici, iar a doua, caracterul exploatativ. Practica prețurilor speculative este considerată coercitivă deoarece indivizii sunt supuși unei amenințări (Zwolinski: 2008, p. 355). în acest sens, când vânzătorul le oferă indivizilor bunurile la suprapreț, aceștia aflându-se sub presiunea nevoilor și circumstanțelor, se dovedesc a fi într-o situație de tip ultimatum, care îi forțează să accepte oferta, neavând alternative. Un răspuns la acest tip de raționament este că, de fapt, ofertele pe care vânzătorii le fac sunt menite să sporească setul de alternative pe care victimele unui dezastru le-ar avea, pe când rolul amenințării coercitive este de a diminua setul de alternative (Zwolinski: 2008, p. 355). în scenariul în care un individ are de ales între alternativele A, a nu beneficia deloc

113Atât timp cât ea se desfășoară cu acordul ambelor părți, nu există dezinformare sau înșelătorie (Zwolinski: 2008).

de bunul esențial, și B, a beneficia la suprapreț, s-ar considera că varianta B este cea optimă, iar vânzătorul persoana care lărgește setul de alternative.

Cu toate acestea, caracterul exploatativ al prețurilor speculative rămâne un contraargument puternic. Pe scurt, conform acestei obiecții, „este nedrept ca vânzătorii să obțină un avantaj de pe urma vulnerabilității cumpărătorilor pentru a deriva avantaje disproporționate pentru ei înșiși, chiar dacă și cumpărătorii beneficiază de pe urma schimbului” (Zwolinski: 2008, p. 356). Conform acestui tip de argumentare, prețurile speculative sunt impermisibile moral deoarece beneficiile care se extrag de pe urma unor indivizi strâmtorați de circumstanțele în care se află sunt degradante și condamnabile. Speculanții, în aceste cazuri, exploatează vulnerabilitățile unor indivizi care nu au niciun fel de control asupra circumstanțelor în care se află. Ca răspuns la această critică, Zwolinski (2008, p. 359) trage linia între implicare parțială și neglijare și argumentează că implicarea parțială pe care vânzătorul o are în viețile celor vulnerabili, prin furnizarea și comercializarea bunurilor esențiale, are valoare morală superioară și nu este condamnabilă moral cum este acțiunea de a neglija cu totul, de a ignora nevoile indivizilor în astfel de situații. Ideea de bază este că principii ce țin de respectul egal față de indivizi sunt încălcate în cel de-al doilea caz, în care se neglijează nevoile indivizilor, mai degrabă decât în cazul practicării prețurilor speculative.

Până acum am văzut de ce unii autori, precum Zwolinski, susțin că legile antispeculă nu ar trebui implementate și care este opoziția pe care prețurile speculative le întâmpină. Există totuși argumente în favoarea prețurilor speculative *per se* care să fie suficient de convingătoare pentru a permite practicarea lor?

Astfel de argumente vin strict din zona economică. Zwolinski (2008, p. 360) are în vedere faptul că piețele sunt mecanisme prin care se alocă eficient resurse în funcție de preferințele și nevoile indivizilor, iar acest fapt este recunoscut ca având importanță morală. în acest sens, prețurile speculative au două merite:

a) asigură satisfacerea celor mai stringente nevoi ale indivizilor (Zwolinski: 2008, p. 360). Raționamentul este următorul:

având în vedere resursele extrem de limitate în timpul stărilor de urgență, indivizii ale căror nevoi sunt mai apăsătoare și pentru care bunul respectiv este mai valoros, sunt dispuși să plătească prețul ridicat (în măsura în care o pot și face);

b) furnizează „semnale" (informații) importante[114], atât despre nevoile indivizilor, cât și despre tendințele pieței și încurajează anumite comportamente (Zwolinski: 2008, p. 363). Faptul că prețurile sunt foarte mari reprezintă un semnal important care conduce la sporirea ofertei disponibile și satisfacerea nevoilor mai multor indivizi (Zwolinski: 2008, p. 363). Când prețurile cresc, indivizii caută alte metode de a-și satisface nevoile și sunt încurajați să economisească[115]. Astfel, nu doar că prețurile speculative creează profit pentru vânzători, dar oferta disponibilă[116] se mărește, iar mai mulți indivizi pot beneficia de aceasta (Zwolinski: 2008, p. 363). Prin urmare, practica prețurilor speculative este permisibilă morală, nu doar dacă apelăm la argumentul beneficiilor mutuale, dar și prin eficiența economică, în continuare voi explora argumente contra, care condamnă prețurile speculative din mai multe puncte de vedere.

Principalul motiv pentru care această practică este condamnabilă moral este pentru că se încadrează în ceea ce Valdman (2009) numește exploatare culpabilă *(wrongful exploitation).* Prin exploatare culpabilă se înțelege actul de a „extrage beneficii excesive de la o persoană care nu poate, sau nu

114Pentru mai multe detalii asupra acestui argument inspirat din Școala Austriacă, vezi Hayek (1978 [1968], pp. 179-190).

115Pentru a înțelege acest tip de comportament, Zwolinski (2008, p. 363) dă următorul exemplu: în mod normal, o familie ar ocupa două camere într-un hotel, una pentru părinți și una pentru copii, dar în cazul unui preț speculativ, își vor permite o singură cameră, astfel economisind resurse pentru satisfacerea altor nevoi.

116în exemplul camerelor de hotel oferite la prețuri speculative, nu s-a mărit numărul efectiv al camerelor, ci disponibilitatea acestora, în loc de o familie ocupând două camere, vom avea două familii în două camere.

poate în mod rezonabil, să refuze oferta altcuiva” (Valdman: 2009, p. 9). Unul dintre elementele-cheie al acestui tip de exploatare este incapacitatea de a refuza o ofertă în mod rezonabil. Aceasta denotă faptul că refuzarea ofertei făcute aduce cu sine costuri mult prea mari (Valdman: 2009, p. 9), iar de cele mai multe ori, această ofertă este făcută de către un monopolist, în cazuri de urgență (Valdman: 2009, p. 10). Cât despre beneficiile excesive, acestea sunt extrase din prețul care este cerut. Pentru ca tranzacția încheiată să nu intre sub incidența exploatării culpabile, prețul trebuie să se încadreze într-un interval în care pragul inferior este stabilit de vânzător, iar cel superior de cumpărător, în condițiile în care ambii sunt informați și nu suferă costuri mari în cazul refuzului (Vladman: 2009, p. 12). Prețurile speculative, prin definiție, lasă loc acestui tip de exploatare, deoarece indivizii nu pot refuza oferta făcută, iar beneficiile pe care vânzătorii le extrag sunt mult deasupra prețului rezonabil pe care, în condiții normale, piața l-ar stabili.

Pe lângă această obiecție care pune la îndoială apărarea lui Zwolinski (2008), există și altele pe aceeași linie teoretică. Una dintre acestea este cea a lui Snyder (2009a) care condamnă prețurile speculative prin prisma respectului egal față de indivizi și a echității pieței. Acesta susține că practica „subminează accesul echitabil pentru bunurile esențiale care sunt minimale pentru supraviețuire” (Snyder: 2009a, p. 280). Astfel, prețurile speculative afectează populația cu o situație materială precară în detrimentul celor înstăriți în momentul situației de urgență. Se poate trage concluzia că este condamnabil moral pentru că adâncește inegalitățile deja existente. Indivizii care oricum erau *a priori* într-o poziție nefavorabilă, vor suferi și mai mult, pentru că sunt victime care ajung să sufere în mod disproporționat greutățile cauzate de un dezastru (Snyder: 2009a, p. 282).

Răspunsul lui Zwolinski (2008, p. 362) la această obiecție este că statul ar trebui să pună în aplicare politici sociale care au drept scop eliminarea inegalităților sau să se ocupe de furnizarea bunurilor esențiale la prețul normal al pieței sau să le subvenționeze prin agenții guvernamentale. Zwolinski (2008) susține că acțiunea de a neglija indivizii în situațiile de urgență

este mai gravă decât practicarea prețurilor speculative. Ca răspuns la acest argument, Snyder (2009a, pp. 287-288) aduce în discuție faptul că pentru a stabili caracterul moral al unei acțiuni sau al unui individ este nevoie de un set de informații mai mare, care să cuprindă atât acțiunile, cât și motivațiile indivizilor. O singură instanță nu este suficientă. Cât despre argumentul nerespectării autonomiei de a tranzacționa, principala obiecție este că în cazul situațiilor de urgență, în care piața nu mai funcționează în condițiile normale, indivizii nu pot fi tratați ca fiind părți tranzacționare legitime (Synder: 2009a, pp. 288-289). Deficiențele create de situațiile de urgență fac ca piața să nu mai funcționeze în parametrii echitabilității. Prin urmare, atunci când indivizii sunt tratați drept consumatori obișnuiți cărora li se poate impune un preț mult mai ridicat decât cel normal, se comite un act de încălcare a respectului față de persoana lor[117].

Practica prețurilor speculative pare să aibă meritele sale, cum ar fi eficiența alocativă și faptul că nu neglijează indivizii aflați în situații extreme. Cu toate acestea, rămâne condamnabilă moral prin prisma faptului că respectul egal față de toți indivizii aflați într-o situație de urgență nu este asigurat. Chiar dacă toți indivizii sunt afectați în mod egal de o calamitate, doar o fracțiune dintre aceștia, cei care își pot permite bunurile la suprapreț, se vor afla într-o poziție nedrept mai avantajoasă.

6.5. Concluzii

Acest capitol a avut drept scop trecerea în revistă și analizarea celor mai importante argumente ce țin de caracterul moral al piețelor libere, în prima secțiune m-am concentrat asupra comodificării, concluzionând că, atât timp cât nu există o reglementare serioasă care să aibă în vedere protejarea indivizilor vulnerabili în cadrul tranzacțiilor, piețele pentru anumite tipuri de bunuri sunt moral impermisibile. în a doua secțiune, care a tratat etica publicității, am analizat modul în care publicitatea persuasivă poate afecta autonomia și în ce fel de instanțe este condamnabilă moral. în aceeași secțiune am tratat asimetria informațională dintre vânzător și cumpărător și am

117Pentru o discuție mai aprofundată asupra acestor obiecții vezi răspunsurile autorilor în Zwolinski (2009) și Snyder (2009b).

ajuns la concluzia că există un prag informațional, stipulat de criteriul opiniei rezonabile, care face diferența între asimetrie informațională permisibilă și condamnabilă. în a treia secțiune, am discutat practica prețurilor speculative și cum aceasta este condamnabilă moral deoarece nu asigură respectul egal al indivizilor aflați în situații extreme.

Astfel, prin prisma temelor expuse, se pot trage două concluzii majore. în primul rând, autonomia indivizilor este un concept central, îndelung dezbătut, și poate reprezenta principala miză în dezbaterile despre interacțiunile indivizilor pe piața liberă. în al doilea rând, principalul dezavantaj cu care se confruntă piața liberă, ca mecanism și instituție, este adâncirea inegalităților și extragerea unor beneficii de pe urma vulnerabilităților indivizilor.

în acest sens, având ca punct de referință concluziile mai sus menționate și principiile morale prezentate în fiecare secțiune, cât și pozițiile luate, răspunsul la întrebarea de cercetare din introducere este următorul: interacțiunile pe piața liberă ar trebui să fie ghidate de principii care să respecte autonomia individuală și să nu tragă foloase de pe urma vulnerabilităților indivizilor.

Idei principale

1. Comodificarea extinsă are sens și aduce beneficii numai dacă se asigură protejarea indivizilor vulnerabili în cadrul tranzacțiilor.
2. Publicitatea persuasivă afectează autonomia indivizilor pe piața liberă, ceea ce este moral problematic. Asimetria informațională dintre vânzător și cumpărător este moral condamnabilă dacă nu respectă criteriul opiniei rezonabile.
3. Practica prețurilor speculative este moral condamnabilă deoarece nu asigură respectul egal față de indivizi aflați în situații de urgență.
4. Moralitatea piețelor este asigurată de respectarea autonomiei indivizilor și protejarea părților vulnerabile în cadrul tranzacțiilor.

Referințe bibliografice

Anderson, E. (1993), *Value in Ethics and Economics,* Harvard University Press, Cambridge (MA).

Archard, D. (2002), „Selling Yourself: Titmuss's Argument against a Market in Blood", *Journal of Ethics,* 6, pp. 87-103.

Arrington, R.L. (1982), „Advertising and Behavior Control", *Journal of Business Ethics,* 1, pp. 3-12.

Brennan, J. și P. M. Jaworski (2016), *Markets without Limits Moral Virtues and Commercial Interests,* Routledge, New York.

Budescu, E (2020), „Drojdia scumpă este speculă la raft, susține Pakmaya", *România Liberă,* https://romanialibera.ro/economie/drojdia-scumpa-este-specula-la-raft-sustine-pakmaya-822778, accesat în 16.06.2020.

Chirciu, S. și V. Terteleac (2019), „România, pepiniera de prostituate a Europei. Metode de racolare", *Adevărul,* https://adevarul.ro/news/eveniment/ romania-pepiniera-prostituate-europei-metodele-racolare-l_5d9cabff892 c0bb0c6633151/index.html, accesat pe 23.06.2020.

Crisp, R. (1987), „Persuasive Advertising, Autonomy, and the Creation of Desire", *Journal of Business Ethics,* 6, pp. 413-418.

Digi24 (2019), „Pacient în România. Un site unde românii își vând organele la bucată, în văzul tuturor, funcționează fără probleme de 12 ani", *Digi24,* https ://www.digi24.ro, https ://www.digi24.ro/stiri/actualitate/sanatate/ pacient-in-romania/pacient-in-romania-un-site-unde-romanii-isi-vand-organele-la-bucata-in-vazul-tuturor-functioneaza-fara-probleme-de-12- ani-1218397, accesat pe 08.05.2020.

Hayek, F.A. (1978 [1968]), *New Studies in philosophy, politics and economics and the history of ideas,* Routledge, Londra.

Holley, D.M. (1998), „Information Disclosure in Sales", *Journal of Business Ethics,* 17, pp. 631-641.

Ion, M. și V. Nistor (2020), „Coronavirus & Competition. Breach of Competition Law? «Price gouging» or not?" *Romanian Lawyers Week,* https:// rlw.juridice.ro/16757/coronavirus-competition-breach-of-competition- law-price-gouging-or-not.html, accesat pe 16.06.2020.

Kant, I. (1998 [1785]), *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* Cambridge University Press, Cambridge.

Nedelcoff, A. (2020), „«Fața mea a început să se descompună». Un fals dermatolog e acuzat că a vândut produse toxice

pentru ten, promovate de vedete precum Dorian Popa și Gina Pistol. Mai multe victime au făcut plângere”, *Libertatea,* https://www.libertatea.ro, https://www.libertatea.ro/ stiri/fals-dermatolog-girat-vedete-vândut-creme-toxice-plangere-parchet-3007577, accesat pe 05.07.2020.

Nussbaum, M.C. (1998), „«Whether From Reason Or Prejudice»: Taking Money For Bodily Services”, *Journal of Legal Studies, 27* (S2), pp. 693-723.

PeROL (2020), „Consiliul Concurenței a luat în vizor creșterea masivă a prețurilor la măști chirurgicale”, *Perol.ro,* https://perol.ro/consiliul-concurentei- a-luat-in-vizor-cresterea-masiva-a-preturilor-la-masti-chirurgicale/, accesat pe 16.06.2020.

Popescu, A.L. (2020), „Cum a ajuns România oaia neagră a Europei pe harta traficului de persoane”, *Radio Europa Liberă,* https://romania.europalibera. org, https://romania.europalibera.org/a/cum-a-ajuns-rom %C3%A2nia- oaia-neagr%C4%83-a-europei-pe-harta-traficului-de-persoane/30692331. html, accesat pe 23.06.2020.

Ruxanda, A. (2020), „Cât de gravă este criza de sânge din România: «Suntem pe ultimul loc în Europa la donatori». Soluțiile propuse de experți”, *Ziare. com,* https://ziare.com/stiri/eveniment/cat-de-grava-este-criza-de-sange- din-romania-suntem-pe-ultimul-loc-in-europa-la-donatori-solutiile- propuse-de-experti-1625043, accesat pe 06.10.2020.

Sandel, M.J. (1998), „What Money Can’t Buy: The Moral Limits of Markets”, *The Tanner Lectures on Human Values,* pp. 89-122.

Satz, D. (2010), *Why Some Things Should not be for Sale: The Moral Limits of Markets,* Oxford University Press, Oxford.

Snyder, J. (2009a), „What’s the Matter with Price Gouging?”, *Business Ethics Quarterly,* 19 (2), pp. 275-293.

Snyder, J. (2009b), „Efficiency, Equity, and Price Gouging: A Response to Zwolinski”, *Business Ethics Quarterly,* 19 (2), pp. 303-306.

Taylor, J.S. (2005), *Stakes and Kidney Why Markets in Human Body Parts are Morally Imperative,* Ashgate, Burlington.

Valdman, M. (2009), „A Theory of Wrongful Exploitation”, *Philosophers Imprint,* 9 (6), pp. 1-14.

Zamfirache, C.P. (2020) „Spitale sărăcite din cauza măștilor de unică folosință. Furnizorii au mărit prețurile și de 50 de ori”, *Adevărul,* https ://adevarul. ro/locale/botosani/spitale-saracite-cauza-mastilor-unica-folosinta- furnizorii-marit-preturile-50-ori-l_5e61145f5163ec4271bf3d3c/index. html, accesat pe 16.06.2020.

Zwolinski, M. (2008), „The Ethics of Price Gouging”, *Business Ethics Quarterly,* 18 (3), pp. 347-378.

Zwolinski, M. (2009), „Dialogue on Price Gouging: Price Gouging, Non- Worseness, and Distributive Justice”, *Business Ethics Quarterly,* 19 (2), pp. 295-306.

Capitolul 7

Etică pentru internet și democrație: un model integrativ

Constantin Vică Cristina Voinea

7.1. Introducere

Un studiu recent arată că șapte din zece români sunt îngrijorați de problema știrilor false online, pe care le consideră o amenințare la adresa democrației (Eurobarometru Standard 90: 2018). Un alt studiu despre percepția asupra știrilor false în România a arătat că numai 28% dintre respondenți se declară încrezători în capacitatea lor de a le recunoaște (MediaStandard: 2019). Conform aceluiași studiu, aproximativ 60% dintre români folosesc în mod constant platformele sociale pentru a se informa, pentru a-și exprima public opiniile, dar și pentru a se coordona cu ceilalți în scopul organizării unor mișcări sociale. Exemple pentru această din urmă utilizare a internetului sunt numeroasele proteste din România ultimilor ani, de la Roșia Montană la OUG 13/2017, proteste organizate, în principal, prin intermediul platformelor sociale. Rolul jucat de internet în apariția sau consolidarea democrațiilor este încă neclar. Aceleași servicii digitale folosite pentru a manipula și a disemina informații înșelătoare pot fi utilizate de cetățeni pentru organizarea mișcărilor sociale și mobilizare politică.

în acest capitol ne propunem să depășim viziunile maniheiste asupra internetului și rolului său în societate. Internetul este o tehnologie flexibilă, putând fi folosită atât pentru supraveghere, control sau manipulare, cât și pentru extinderea sau întărirea drepturilor cetățenești. Diferența între aceste două stări ale internetului este dată de modul în care sunt rezolvate prin politici publice probleme de natură etică ce decurg din utilizarea sa. în cele ce urmează vom prezenta principalele tensiuni de natură morală ce decurg din utilizarea internetului în sferele libertății, dreptății, puterii și vieții private. Astfel, propunem un model de analiză și evaluare morală a internetului ca rețea tehnologică ce susține mediul informațional și comunicațional dominant al secolului nostru. Modelul se structurează în patru noduri sau puncte focale și relațiile dintre ele, fiecare ilustrând unele dintre tensiunile pe care internetul le ridică pentru democrație. Primul nod sau „test de evaluare” este al libertăților și puterii, iar aici vom avea în vedere libertatea de exprimare; vom arăta că se trece de la un model „diadic” la unul „triadic” de reglementare a discursului public. Apoi accentul se mută pe egalitate și dreptate online: vom sublinia că adevărata dificultate în crearea unui mediu digital egalitar este de ordin epistemic, și nu de acces. Al treilea nod focal este cel al sferei private și controlului informațiilor despre persoane: vom arăta legătura dintre aceasta și libertate. Ultimul nod de înțelegere și evaluare privește guvernarea vieții online, care se desfășoară pe platforme, prin algoritmi și care „ordonează” lumea digitală, trasând limitele libertăților noastre.

7.2. Un model integrativ

Internetul a devenit popular, la începutul anilor 1990, pentru că aducea promisiunea unei libertăți depline și a unor posibilități nemărginite în descoperirea și construcția de sine. Era, *sui generis,* o construcție egalitară și un mediu democratic. Principiile arhitecturii sale inițiale și lipsa de reglementare a activității online făceau din el mediul cel mai bun al libertății de exprimare. Utilizatorul online împărțea o proprietate cu cetățeanul unei democrații: suveranitatea individului ca sursă a deciziei (politice). Dar nestructuratul „spațiu online” devine, de-a

lungul ultimelor două decenii, mult mai bine controlat și organizat în platforme care oferă cadre ale expresiei. Ceea ce se întâmplă cu libertatea are loc și în calitatea accesului. Chiar dacă la început accesul în rețea era limitat, fracturând societăți și regiuni, cei care participau la lumea online erau într-o poziție mult mai egalitară și dreaptă decât se află astăzi marea majoritate a utilizatorilor. Discriminările, dezechilibrele în bunăstarea produsă de accesul la informație, asimetriile economice și epistemice subîntind existența noastră mediată digital. La fel o fac și algoritmii, deținuți de toate aceste platforme. Ca și în cazul libertății de exprimare, într-o economie a designului persuasiv și a constantei supravegheri comportamentale, privirea trebuie să se îndrepte spre dezechilibrul de putere adus de aceste noi forme de guvernare. După cum vom vedea pe parcursul capitolului, formele de guvernare sunt produsul unei schimbări radicale: prin tehnologia digitală se impun noi reguli și o nouă ordine socială, care structurează relațiile de putere în comunități și societate.

în figura de mai jos prezentăm un model integrativ, descriptiv care ilustrează principalele probleme de natură morală pe care le ridică internetul și care pot avea un impact imediat asupra exercitării drepturilor și libertăților noastre, participării la viața publică și, implicit, asupra calității democrațiilor. Scopul acestui model este să ofere reperele (nodurile, cum le-am numit) necesare unei analize morale aplicate, care produce evaluări, dar acesta nu este normativ în sensul că ar dicta cu necesitate ce *trebuie* făcut.

Modelul poate fi utilizat în două moduri: macro (ca un cadru de analiză pentru lumea digitală în ansamblul ei, o lume bazată pe procese digitale și algoritmice, alături de implicațiile pe care le are pentru regimurile democratice liberale) și micro (ca metodă de analiză a unor aplicații, platforme și practici specifice, particulare, în viața noastră online, mai degrabă în calitatea noastră de utilizatori cu drepturi, cetățeni digitali decât de consumatori). în ambele cazuri, modelul e agnostic față de teoria morală la care se poate face apel pentru a evalua din punct de

vedere etic, din fiecare nod al său, un caz, o situație sau o practică. Rolul modelului este mai curând de a ghida și utilizatorii, și filosofii moralității sau experții în politici publice atunci când au de descris și evaluat o anumită practică, interacțiune, situație sau fenomen mai amplu online.

Guvernarea prin algoritmi[118] (nodul central al modelului nostru, care le „modelează” pe toate celelalte), opacă și arbitrară cum este astăzi,

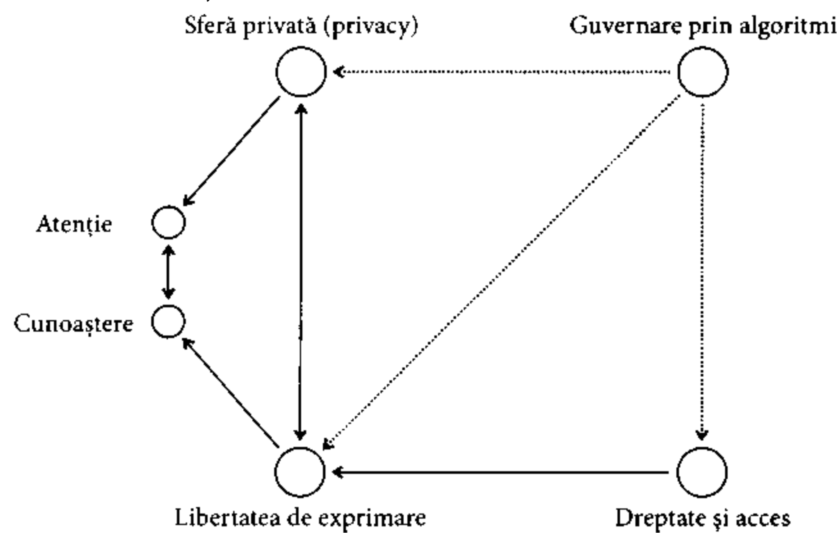


Figura 7.1. *O ilustrare a modelului integrativ*

determină tipurile de informații la care vor avea acces utilizatorii, limitele libertății lor de exprimare, dar și capacitatea lor de a păstra o sferă privată neatinsă de tehnicile de colectare și procesare a datelor personale[119]. Libertatea de exprimare (nodul din stânga jos) este astăzi circumscrisă de accesul la noile tehnologii, dar și de capacitatea de a le utiliza în mod autonom, spre satisfacerea propriilor interese și nevoi, aici relevându-se

118Prin guvernare algoritmică ne referim la modalitățile prin care aceste *software-uri* structurează lumea socială, adică delimitează spațiul libertăților noastre și dau formă relațiilor de putere dintre noi.

119Vezi capitolul elaborat de Râul Zachia în acest volum pentru mai multe detalii.

„tensiunea” dintre nodul dreptății și cel al libertății. Totodată, vom arăta că dreptul unora la liberă exprimare poate afecta dreptul celorlalți la protecția sferei private, mai ales într-o lume digitală în care distincția public-privat se prăbușește. Problema dreptății în mediul digital (nodul din dreapta jos) se pune în termenii accesului nu doar la tehnologii, ci și la informație, la o „realitate împărtășită” de toți utilizatorii. în lipsa unei libertăți a informației și opiniei și într-un mediu online din ce în ce mai fragmentat, platformizat, polarizat și orientat algoritmic, cunoașterea a ce trebuie decis într-o democrație, prin deliberare, va fi și mai redusă. Ajungem astfel la ultimul nod (stânga sus), cel al sferei private. Aceasta asigură autonomia, care este cel mai bine deservită de concentrare și atenția asupra scopurilor importante, cum ar fi cele privind *afacerile publice* și traiul comun într-o democrație, în cele ce urmează vom prezenta provocările de natură morală pe care le ridică internetul în cadrul fiecărui nod în parte și vom sublinia relevanța acestora pentru viața democratică.

7.3. Libertatea de exprimare

Dintre cei patru miliarde și jumătate de utilizatori ai internetului din toată lumea, aproximativ trei miliarde și jumătate folosesc cel puțin o platformă socială (Internet Live Stats: 2019). în anul 2020, în România, din 20 de milioane de cetățeni 11 milioane au utilizat zilnic cel puțin o platformă socială, cu o creștere de aproximativ 6% față de 2019[120]. Platformele sociale sunt servicii online de găzduire, organizare și diseminare a conținutului informațional creat și „urcat” online de utilizatori. Acestea nu sunt creatoare de conținut, însă folosesc informația produsă și diseminată de utilizatori în scopul procesării datelor personale și tranzacționării accesului la acestea (Gillespie: 2018, p. 21). Printre cele mai importante platforme sociale de astăzi se numără Facebook, Twitter, Instagram și YouTube, iar toate aceste servicii sunt, din punct de vedere legal, absolvite de responsabilitate pentru ceea ce utilizatorii împărtășesc prin intermediul lor,

120Digital 2020: Romania, Raport We are Social și Hootsuite, online: https:// datareportal.com/reports/digital-2020-romania ?rq=romania

funcționând întocmai serviciilor poștale. Mai precis, aceste companii sunt considerate intermediator! neutri ai informației, care pur și simplu livrează mesajele expeditorilor către destinatari, indiferent de natura acestora, întocmai Poștei Române (Johnson: 2017).

în ce privește reglementarea discursurilor pe platformele sociale, multe dintre dificultățile cu care ne confruntăm astăzi se nasc dintr-un paradox: aceste servicii sporesc și întăresc numeroase drepturi necesare garantării autonomiei indivizilor, cum ar fi dreptul la liberă exprimare, la informare sau asociere; cu toate acestea, fluxurile de informații activate de aplicații generează abuzuri, vătămări sau ofense prin faptul că permit diseminarea expresiilor și imaginilor rasiste, calomniei, pornografiei sau discursurilor urii care apar în conținutul încărcat de utilizatori. în consecință, în ciuda neutralității legale a platformelor, politicile publice la nivel mondial, din SUA până la UE, subliniază că sectorul privat are o responsabilitate *morală* (și nu legală) de a împiedica răspândirea discursurilor dăunătoare sau a conținuturilor ilegale (Frosio: 2017). Aceste presiuni legislative pot fi văzute ca încercări de a împinge aceste platforme spre autoreglementare.

în principiu, autoreglementarea platformelor sociale cu privire la discursul public presupune faptul că, dincolo de sarcina de a oferi servicii de intermediere a comunicării, trebuie să gestioneze accesul la informații și circulația conținutului produs de utilizatori (DeNardis și Hackl: 2015). Se trece astfel de la modelul diadic de reglementare a discursului public - în cadrul căruia existau doar două tipuri de agenți, statele și cetățenii - la un model pluralist, în care companii private joacă, de asemenea, un rol (deși nu din punct de vedere legal, tocmai din pricina neutralității lor) (Balkin: 2018, p. 2011). Conform lui Balkin (2018, pp. 2011-2021), în cadrul acestui model pluralist statele reglementează vorbitorii și mass-media prin modalitățile clasice de reglementare (legi, politici publice etc.). De asemenea, statele încearcă să coopteze și să determine platformele sociale să se autoreglementeze (în ciuda păstrării neutralității lor legale), ceea ce înseamnă că utilizatorii sunt vizați de o guvernare atât publică (a statelor), cât și privată (a platformelor). Astfel, deși dreptul la

liberă exprimare al cetățenilor este încă definit în raport cu statele, capacitatea de exprimare - adică accesul la informație, la canale de comunicare și diseminare - este astăzi controlată din ce în ce mai mult de platformele sociale. Creșterea puterii acestora asupra discursului public aduce în prim-plan trei categorii de probleme de natură morală: legitimitatea platformelor sociale de a trasa limitele discursului public, cenzura și sfera privată a utilizatorilor.

Platformele sociale sunt arhitecturile necesare exprimării unor noi discursuri, dar și arhitecții designului instituțional care reglementează aceste discursuri. Datorită cadrelor legislative care absolvă aceste companii de responsabilitatea pentru ceea ce este diseminat prin intermediul lor, ele internalizează presiunile către autoreglementare prin punerea la punct a unor sisteme de moderare a conținutului. Ideea este că fiecare serviciu digital își poate alege valorile pe care să le integreze în regulile și standardele „de bună purtare”. Problema este că regulile specifice în funcție de care moderatorii sau algoritmii cenzurează conținutul sunt schimbate des, uneori zilnic, și nu sunt accesibile publicului larg (Klonick: 2017). Din cauza lipsei de transparență în crearea regulilor ce impun limite asupra discursului public, platformele sociale sunt adeseori acuzate că normele de moderare a conținutului încorporează anumite părtiniri politice, sociale sau de alte tipuri (Suzor: 2019, p. 28). De exemplu, politicile Facebook și Instagram privitoare la expunerea nudității au fost aspru criticate din perspectivă feministă când s-a descoperit că pozele cu mame care alăptează sunt considerate indecente, fiind deci cenzurate (Ibrahim: 2010). Dincolo de detalii, acest conflict ridică o problemă foarte spinoasă: ce tipuri de conținut ar trebui permise pe platformele sociale? Și, mai important, sunt platformele sociale actorii potriviți pentru a decide ce poate fi și ce nu poate fi exprimat public[121]?

De asemenea, provocarea moderării unor milioane de postări zilnice presupune, bineînțeles, faptul că regulile nu vor fi aplicate în mod consistent, clar sau chiar drept, ceea ce are drept rezultat cenzura neintenționată a conținuturilor neproblematice din punct de vedere legal (și moral). Gestionarea discursului public prin

121Vezi capitolul Adinei Preda din acest volum.

intermediul platformelor sociale se face, în principal, algoritmic, iar algoritmii nu sunt sensibili la context, astfel încât unele tipuri de exprimări, perfect acceptabile din punct de vedere moral, pot sfârși prin a fi cenzurate. Un studiu recent a arătat că majoritatea utilizatorilor ale căror postări sunt șterse de o platformă socială nu înțeleg de ce au fost pedepsiți și nici ce regulă au încălcat (Myers West: 2018). O altă problemă a sistemelor actuale de moderare a conținutului este că utilizatorilor le este foarte greu să conteste decizia de cenzură a unei postări sau a unui cont, deoarece sistemele de moderare a conținutului sunt automate, iar moderatorii umani intervin foarte rar (problema se accentuează când este vorba de limbi mai puțin vorbite la nivel mondial). Cu alte cuvinte, prin intermediul algoritmilor, platformele sociale fac dreptate și pedepsesc transgresiuni, fără a oferi însă un drept de apel celor pedepsiți (Klonick: 2017, p. 1665). Astfel apare problema guvernării prin algoritmi a discursului public, care este opacă și greu de înțeles de către utilizatori.

Nu în ultimul rând, problemele privitoare la platforme sociale și libertatea de exprimare reverberează și în ce privește sfera privată a utilizatorilor. Unele state, prin departamentele de poliție sau chiar tribunale, pun presiuni asupra acestor companii pentru a dezvălui identitatea utilizatorilor care se angajează în diverse tipuri de discursuri considerate ilegale sau imorale (Tushnet: 2007; Klonick: 2017). Dacă în unele instanțe, cum ar fi pornografia infantilă sau materialele de propagandă teroristă, alianța privat-stat este acceptabilă, lucrurile se complică atunci când vine vorba de disidență sau opoziție politică (Suzor: 2019, p. 158). însă nu doar statele încalcă sfera privată a utilizatorilor. Utilizarea platformelor sociale duce, de asemenea, la estomparea granițelor dintre public și privat, ceea ce înseamnă că adeseori informația pe care dorim să o împărtășim cu un grup mic de oameni poate ajunge accesibilă și unor indivizi cărora nu le era destinată (Gelman: 2009). Recent, un intelectual public din România a împărtășit unui profesor universitar recunoscut, pe un canal de comunicare privat, o glumă rasistă. Gluma a fost făcută publică, pe o platformă socială, de către destinatar, care a menționat și sursa ei, ceea ce a declanșat un adevărat scandal

public care a afectat reputația celor doi. Acest caz arată că informațiile pe care le împărtășim online nu se referă întotdeauna numai la noi, ci îi implică și pe ceilalți. Astfel, nu doar sfera noastră privată este erodată prin utilizarea platformelor sociale, ci și noi, la rândul nostru, contribuim la erodarea sferei private a altora atunci când încărcăm online materiale care îi privesc și pe ei.

Deși platformele sociale ne cresc sau ne consolidează capacitatea de a ne exprima liber, o condiție *sine qua non* a democrației, ele generează totodată noi și noi probleme privitoare la cine și cum ar trebui să stabilească limitele discursului public. Principala problemă din acest „nod” al modelului nostru privește legitimitatea platformelor sociale de a decide limitele dreptului nostru la liberă exprimare: astăzi, acest drept este guvernat *și* algoritmic. Totodată, actualele sisteme de moderare a conținutului, în mare parte automatizate, ridică numeroase dificultăți, tehnice și morale, legate de cenzurarea (uneori neintenționată) a discursurilor nevătămătoare. Nu în ultimul rând, există o tensiune între dreptul nostru de a ne exprima liber și dreptul celorlalți la o sferă privată.

7.4. Acces și dreptate informațională. Fracturi, proprietate, control

Lumea online este o instanțiere a relației existente între libertate și egalitate, elemente constitutive simetrice ale unei democrații, și care exercită un raport de „triangulăre” cu dreptatea. Cu cât egalitatea în drepturi scade (incluzând aici dreptul de acces), cu atât libertatea politică a utilizatorilor este mai ușor de constrâns (indirect, prin lipsa informării și vocii publice, și direct, prin incapacitatea de a controla guvernarea algoritmică, de exemplu). Dreptatea devine mai greu de înfăptuit online (ca și offline), atât procedural (procedurile sunt univoce, necontestabile și, mai ales, opace utilizatorilor), cât și în sensul ei distributiv, compensator sau punitiv. Chiar dacă nu aceasta a fost intenția inițială, internetul, prin *world wide web,* a apărut ca o extindere a libertății umane, în condițiile ei de posibilitate și în cele de actualizare. în primii ani ai *world wide web,* anonimitatea a fost norma socială aproape universală, făcând posibilă relația

simetrică între libertate și egalitate. Utilizatorii puteau fi anonimi egali, independenți de o platformă socială sau alta, liberi să aleagă ce identitate vor. Odată ce mediul a devenit capabil să rețină și să proceseze date, identitatea a devenit necesară și prezentarea de sine inevitabilă.

Inegalitățile de acces ori cele epistemice, privind cunoașterea, exploatarea și munca digitală, proprietatea și controlul informației formează nucleul temelor care dau dimensiunea accesului și dreptății digitale. „Fracturile digitale”, adică inegalitățile în acces la internet, servicii și tehnologii digitale (DiMaggio și Harggitai: 2010), au existat dintot- deauna și continuă să se perpetueze sau să se manifeste în forme noi. Internetul generează și un paradox al modernizării, pe care îl trăiesc societăți întregi: de exemplu, în unele medii accesul online este mai răspândit decât accesul la toalete personale, în casă. România e una dintre aceste societăți: în 2018, doar în 46% din locuințele din mediul rural și 72% la nivel național exista grup sanitar în casă, însă 75% din gospodării aveau acces la internet prin bandă largă (Fati: 2020), fără a socoti și conexiunile mobile, care sunt omniprezente. România încă mai este un exemplu de fracturi digitale sociale, iar pandemia din 2020 a arătat-o cu asupra de măsură în cazul educației online, în care majoritatea elevilor din mediul rural au fost excluși, din lipsa instrumentelor necesare (Bogdan și Țoc: 2020). De multe ori, fractura se exprimă și în termeni de gen, rasă sau vârstă, mai ales în cazul persoanelor peste 65 de ani (Friemel: 2016; Fati: 2020). Dacă stadiul sau nivelul fracturii economice pare a fi depășit, cel puțin în UE și SUA, rămân totuși fracturile digitale culturale și epistemice, cu efecte asupra proceselor democrației (Norris: 2001). Și, mai ales, rămâne *asimetria informațională* între utilizatori și platformele sociale și giganții industriei, care ne mediază viața online.

Asumpția sub care funcționează orice politică de accesibilizare a internetului și serviciilor sale este că acestea vor îmbunătăți viața cetățenilor. A doua asumpție, implicită, este că utilizatorii sunt agenți autonomi, capabili să ia decizii pentru viața

lor online, fiind astfel singurii responsabili de activitatea lor (Dillon: 2010, pp. 25-26). Totuși, ce se întâmplă când logica simplificării se ciocnește de limitele cogniției umane? Sau când vorbim despre categoriile vulnerabile de agenți online, cum ar fi recenții „imigranți digitali”, mai ales seniorii (Mordini *et al.:* 2009) sau chiar foarte tinerii nativi digitali, copiii? Chiar dacă accesul în rețea este asigurat, rămân alte forme ale fracturii: simplul acces nu presupune și abilitatea de a folosi în mod informat tehnologiile digitale; chiar dacă am presupune această abilitate, rămâne o diviziune între cei care au acces la informație relevantă, de bună calitate, și cei care cad pradă dezinformării sau informației nestructurate, parțiale, neverificate etc. (Scheerder, van Deursen și van Dijk: 2017). Chiar dacă am presupune că toți utilizatorii pot accesa informația „bună”, tot rămâne o inegalitate de „competență epistemică” (Landemore: 2011, pp. 9-11) între cei care o pot transforma în cunoaștere și cei pentru care procesarea *intelectuală* a informației nu se petrece adecvat. Cu adevărat problematic este că aceste fracturi apar peste tot, nu vizează doar anumite categorii sau comunități online. Toți putem cădea pradă informației din jurul nostru, într-un moment sau altul, iar a lucra sub asumpția unui discernământ informat, autonom, permanent etc. este nerealist.

Aceste trei forme de inegalitate epistemică (în abilități, în acces la informație de calitate și în capacitatea de a transforma informația în cunoaștere) au ca efect apariția unei fracturi în democrație. Accesul la rețea și informație nu a îmbunătățit, așa cum s-a dorit, participarea la viața democratică. Intervențiile statului în a asigura un acces universal la internet, chiar dacă s-au tradus în mai multă participare, nu au implicat și creșterea calității deliberării privind chestiunile de interes public. Inegalitățile de informare, în calitatea și acuratețea informației, diferențele de cunoaștere asupra platformelor pe care activăm, inegalitatea în abilitatea de a utiliza corect informația ca sursă a convingerilor etc. fac diferența între a fi un bun cârmaci al propriei vieți online și a fi într-o stare de servitute sau dezorientare. Iar cei aflați de partea nevoiașă a fracturii nu-și pot exercita rolul de „cetățean monitorial” (Hoven: 2005), care poate

chestiona deciziile politice. Desigur, responsabilitatea trebuie căutată dincolo de autonomia persoanelor, în inadecvarea educației la presiunea cognitivă a internetului, de exemplu. Accesul universal nu înseamnă și incluziune sau un drept egal și imparțial la voce și acțiune. Angajamentul politic online, prin platformele sociale, nu se constituie într-o nostalgică „sferă publică”, ci generează un circ, uneori simpatic, al opiniilor și convingerilor, care arareori ajunge să fie agregat într-o formulă deliberativă. Așa cum vom vedea mai jos, „dresorii” sunt algoritmii, neinteresați de condițiile unei „etici a discursului” (Habermas: 2000, pp. 87-93), agnostici față de valoarea (inclusiv de adevăr a) informației. Un remediu adesea adus în discuție este educația digitală, inclusiv privind algoritmii și codurile, fundamentată în gândirea critică (Bawden și Robinson: 2002). însă ea funcționează tot sub asumpția de mai sus: utilizatorii sunt agenți responsabili (sau trebuie să fie). Să asumăm un astfel de model, maximal rațional, al agentului online este profund discutabil.

Dacă rolul fundamental al informației este să reducă incertitudinea, putem atunci repera două mari categorii de nedreptăți posibile. Nu numai *lipsa informației* (lipsa accesului din cauza fracturii digitale economice) este nedreaptă, ci și *dezinformarea* produsă prin informație falsă, inexactă sau parțială. De aceea, dreptatea informațională trebuie să ia în seamă atât aspectul social-politic, cât și pe cel epistemic. Dacă în primul caz nedreptatea poate fi corectată prin (re)distribuirea resurselor sau facilitarea nediscriminatorie a accesului, în al doilea caz, nedreptatea epistemică se poate corecta mult mai greu, printr-o protecție instituțională sau o ameliorare cognitivă. în secțiunea despre sfera privată, nedreptatea avută în vedere va fi explicată în termenii autonomiei cognitive. Pe lângă aceste două categorii, care țin de accesul la informație și capacitatea de a gândi autonom, fără interferențe perturbatoare etc., a treia mare categorie este cea a nedreptății născute din *exploatare* și *lipsa recunoașterii.* Pe platformele unde activăm, ducem o „muncă imaterială”, invizibilă, de construcție a informației (Terranova: 2000). Pentru că toți suntem online și producători de date,

informație, chiar cunoaștere. De fapt, suntem prinși într-o configurație globală de transferuri culturale - idei, norme, artefacte etc. (Hâncean și Vică: 2019) -, jucând concomitent roluri de receptor și emițător informațional, fiind noduri în calea fluxurilor, transferurilor în rețeaua socială, online sau offline.

O instituție născută în epoca tiparului normează (și ineficient, și inechitabil) și astăzi fluxurile de informație. Proprietatea intelectuală pare a fi cel mai contestat set de reguli în epoca internetului. Dintre speciile sale, dreptul de autor și *copyright-ul* (dreptul de a reproduce exemplare) au devenit punctul focal al dezbaterii. Critica proprietății intelectuale avansează fie pornind de la lipsa sa de întemeiere filosofică rezonabilă (Hettinger: 1989), fie de la inegalitatea artificială pe care o produce sau ineficiența socială pe care o generează (Arrow: 1962, pp. 616-617) sau luând în calcul nedreptățile create. Argumentele în sprijinul proprietății intelectuale provin din două tradiții filosofice diferite: cea a drepturilor naturale (cei care creează au un drept de a controla roadele muncii lor) și cea utilitaristă (creatorii trebuie stimulați să producă în continuare, spre binele social comun, iar pentru aceasta e nevoie să dețină un monopol, limitat în timp, asupra operei lor) (Voinea: 2013; Vică: 2015). Internetul dă peste cap, în practică, toate aceste justificări (Vică și Socaciu: 2019) care își găseau o rezolvare instituțională și tehnologii specifice în epoca rarității informaționale, a reproducerii mecanice (de la tipar la fonograme) și a transmisiunii analogice. în ecosistemul nostru actual, digital, reproductibil, deci abundent informațional, copyright-ul nu face decât să limiteze fluxul de diseminare și reproducere, funcționând ca un obstacol în fața accesului universal (Vică și Socaciu: 2019, p. 254), ca un refuz nu doar economic, ci și cu implicații politice. Interpolarea proprietății intelectuale în fluxul informațional are un efect epistemic, decuplând sau limitând posibilitățile cetățenilor de a avea acces la probe, dovezi și cunoaștere testată, produsă după metodele științei (Vică și Socaciu: 2019, p. 255).

într-un ocean de dezinformare și „infoxicare”, cu informații incomplete, nesigure, convingerile umane pot fi mai ușor diriguite sau controlate; mai mult, refuzându-le indivizilor accesul (și

asumând dispoziția rațională către ignoranță a tuturor), rezultatul va fi reducerea posibilității de a mai avea bune temeiuri pentru opiniile și convingerile lor politice. Aceasta este criza pe care o semnalizăm în acest nod. Ambivalența față de adevăr (Lynch: 2016) în democrațiile contemporane e și un efect al nedreptății în acces. Dacă argumentul critic împotriva proprietății intelectuale este valid, atunci „pirateria digitală”, împărtășirea de documente fără a avea dreptul legal de a o face, ar fi nu doar o „infracțiune fără victime” (Uszkai: 2016), ci și o datorie de redresare intelectuală (Vică: 2015). Chiar dacă această „piraterie” sporește șansele egalității de acces la informația relevantă, nu este o condiție suficientă. Utilizatorul se află cel puțin o dată de partea nefericită a cel puțin unei fracturi, este permanent diriguit prin algoritmi, adesea exploatat în munca „invizibilă” de transformare a datelor în informație cu sens, trăiește o servitute (cel puțin intelectuală) de tip nou, născută tocmai din dorința platformelor și aplicațiilor de a fi cât mai eficace. Cât de dreaptă este o astfel de existență (care pare mai degrabă contractual- economică decât politică) rămâne întrebarea-cheie în acest punct.

7.5. Sfera privată, supravegherea și autodeterminarea informațională

Așa cum am observat mai sus, există o tensiune între sfera privată și libertatea de exprimare și informare, dar există și o sinergie evidentă: fără sfera privată, nici libertatea de a spune și a acționa discursiv nu ar fi cu putință. Acest nod al modelului supune atenției exact problema autonomiei, constitutivă libertăților, și felul în care aceasta este întărită sau redusă prin practicile informațional-algoritmice în care suntem prinși. Autonomia pare a fi zona de interes a ceea ce Zuboff (2019) numea „capitalismul supravegherii”, iar Williams (2018), încercarea de a subjuga atenția, în toate planurile și gradele sale, spre a ține indivizii într-o stare de parțială servitute cognitivă. Felul în care companiile și statele instrumentează drepturile sferei private nu face decât să ateste importanța sa crucială pentru o existență digitală online dreaptă și bună.

Cum reîntoarcem *puterea* în mâna celor care merită să-și aibă protejată sfera lor privată este o întrebare practică, dar politică.

înainte de a răspunde, trebuie spus, tot în ordine practică, de ce este atât de *valoros moral* să beneficiem de sfera privată. întregul edificiu al modernității pare a sta pe această asumpție: un „spațiu” (mental, conceptual, dar și fizic) cât mai sigur, cât mai propriu, inalienabil, în toate sensurile, asigură existenței sensul libertății, îndepărtându-1 de cel al coerciției sau dominației. Astfel se face loc moralității, pe care doar libertatea și autonomia o pot face posibilă, după cum afirma Kant, dar și democrației, pluralismului, în planul social mai larg, al cetății. Asigurarea acestui ideal, al autodeterminării intelectuale, morale și politice, prin viața privată este totuși, istoric, o invenție culturală recentă, contestată chiar în modernitate (de exemplu, în critica lui Marx la adresa falsei conștiințe individualiste și lipsei unei conștiințe mai înalte, de clasă, a omului generic). Va fi ea inversată de o invenție și mai recentă, internetul?

Contrar încercărilor reducționiste, legale sau din retorica noii economii digitale, sfera privată nu se poate reduce nici la secret, nici la intimitate, nici la confidențialitate sau discreție. Abordarea dominantă, reducționistă, de astăzi - sfera privată informațională online însemnă a avea controlul datelor tale (Allen: 2005, p. 490; Tavani: 2008) -, alături de cea nihilistă - *Privacy is obsolete, get over it!* („Sfera privată este depășită, treci peste asta!”) -, exersate mai ales de tehno-determi- niștii pesimiști ca Jaron Lanier sau optimiștii întreprinzători ca Mark Zuckerberg, nu contribuie la buna înțelegere a problemei, generând politici de protecție și reglementare care ratează miza. Cel mai recent exemplu este al Regulamentului General privind Protecția Datelor (GDPR). Acest regulament european asumă datele drept obiectul central al protecției. în acest sens, el este mai aproape de înțelegerea „totalitară” a controlului, bazat pe înregistrarea și dataficarea subiectului, decât de conceptul unei autodeterminări, care presupune nu numai controlul datelor, ci și al procesului algoritmic care dă sens datelor. Iar acest control trebuie să fie unul social și politic, deschis oricui, întemeiat moral, nu tehnic (deci nespecializat intelectual), ca un rezultat al unei rațiuni instrumentale.

Istoria de 30 de ani a mediului *word wide web,* apoi a

aplicațiilor mobile se prezintă ca o istorie a trecerii de la anonimitate la a performa o identitate spre perpetua ei profilare online. Web-ului cunoașterii, specific anilor 1990 și chiar 2000, i-a urmat unul comportamental, în fond, un internet al captării datelor despre interacțiunea umană, surprinsă în populații, în condiții de experiment natural; iar acum se profilează un internet al lucrurilor și „inteligenței ambientale" (Dijk: 2010), receptiv la „tot ce mișcă" și care procesează date în fundal, automat. Pe când un internet al persoanelor?, ne putem întreba retoric. Doar urmând o concepție incluzivă și relațională a sferei private, împotriva uneia reducționiste și privative, putem încadra moral în mod adecvat ceea ce ni se întâmplă într-un mediu de continuă și sofisticată supraveghere. O astfel de concepție i-ar oferi totodată și încadrarea politică, cea de bun comun, colectiv, pentru că valoarea sferei private rezidă în faptul că toți beneficiem de ea (Nissenbaum: 2009, pp. 85-88).

Libertatea și autonomia, datorate sferei private, în condițiile vieții online de azi, devin o problemă de supraviețuire și acțiune colectivă, nu de afirmare a individualismului ca atomism social. Sfera privată are o relevanță atât particulară, cât și socială, generală. Dacă argumentul autonomiei expresive este mai intuitiv - fără *privacy*, creația de sine și îmbunătățirea caracterului, împlinirea de sine nu ar mai avea loc -, cel relațional-social este ceva mai întortocheat. Rachels (1975, p. 325) observa că există o strânsă legătură între abilitatea de a controla cine are acces la informația noastră și capacitatea de a întreține relații diverse și concludente cu alte persoane. întotdeauna avem un interes legat de sfera noastră privată, chiar și când nu avem nimic de ascuns. Acesta e legat de narațiunea identității noastre personale, așa cum ne-o spunem și vrem să fie spusă. Toți vrem să fim *recunoscuți* și *respectați* ca persoane individuale, și nu ca poziție într-o mare de date sau ca rezultat al unei profilări digitale cu care nu ne identificăm și care afectează stima de sine (Shoemaker: 2010), profilare realizată atât de companii, cât și de state, prin procesul supravegherii și sortărilor (judecăților) algoritmice. „Judecătorul" unui profil digital nu mai este un om, ci un algoritm (O'Neil: 2016). Așa cum observam mai sus, această

colectare de date ne simplifică viața prin faptul că primim mai ușor informații comerciale relevante, dar ne și ține captivi unor camere-ecou (Sunstein: 2017) sau ai unor strategii exterioare în care noi nu contăm cu *identitatea* noastră umană, ci ca seturi de date. Sfera privată nu se analizează doar în termeni de acces, control și limite, ci și de „integritate contextuală” (Nissenbaum: 2009): se face o nedreptate nu doar epistemică, ci și sub forma vătămării când informația despre persoane este decontextualizată și reînvestită algoritmic cu alte semnificații, „dezlegate” de intenția inițială și de normele informațional-sociale la care se raportase inițial.

Cum afectează acest lucru democrațiile? în primul rând, în relația care există cu necesitate între sfera privată și sfera publică a deliberării politice. Odată ce prima se află sub un asalt permanent, posibilitatea de a mai experimenta pe cont propriu diversele moduri de viață, adică posibilitatea pluralismului și diversității opiniilor devine redusă. în egală măsură, reducerea sferei private poate deschide calea către o masificare colectivistă sau populistă. Supravegherea, odată internalizată, schimbă comportamente și reduce cooperarea socială. Generalizată, ea reduce încrederea reciprocă a oamenilor, dar și pe cea în stat și în guvernare, încrederea în drepturile fundamentale, producând indirect fracturi și polarizări radicale în sfera publică. S-ar putea răspunde aici că statele sau platformele digitale nu supraveghează conștiința oamenilor. însă o pot modifica, prin supraveghere. Devenim persoane mai degrabă retrase, neimplicate, care preferă să fie private de *res publica.* Devenim transparenți și expuși, vulnerabili și ușor de dirijat, în fața puterii instrumentate algoritmic, în scop comercial sau politic.

Orice societate informațională devine, mai devreme sau mai târziu, și o societate a supravegherii (Marx: 2016) și a controlului populațiilor. Aceasta se întâmplă indiferent dacă se arată ca o lume a tribunalului kafkian, a cenzurii Vechiului Regim sau a unei abundențe de medii, canale și artefacte digitale, în care totul este captat și transformat în date. Fiecare astfel de societate are modul său de sortare a oamenilor, pozițiilor și aranjamentelor în funcție de informație. A noastră l-a găsit, în mod natural, prin

strângerea permanentă de date și descoperirea de algoritmi, adică resursele și procesele sale informaționale, singura realitate, în sens platonician, a acestei lumi (Solcan: 2015). Noua putere ia forma unei algocrații, „un sistem în care algoritmii sunt utilizați pentru colectarea și organizarea datelor pe baza cărora se iau de obicei deciziile” (Danaher: 2016, p. 247), dar obiectul algocrației nu sunt datele, ci persoanele. Astfel, într-o algocrație ar trebui să denunțăm asimetria de putere dintre cei care dețin „cunoașterea algoritmică” (Solcan: 2015) și cei asupra cărora se exercită aceasta. Răul moral și politic creat de supraveghere e generat de apariția statului securitar, care presupune pierderea suveranității de către cetățeni prin depoli- tizare (Agamben: 2015), și de interferențele invizibile ale platformelor online în procesele cognitive ale deciziilor umane, fapt care are ca rezultat scăderea autonomiei personale. Tehnologiilor supravegherii le răspund tehnici și tactici de rezistență, precum criptarea sau disimularea (Brunton și Nissenbaum: 2016). Chiar dacă acestea par a fi o datorie morală (Hughes: 1993), sunt totuși un paliativ ineficient politic, orientând, individualist, dar antimodern, sfera privată spre secret, fragmentare și închidere.

„Infoxicarea”, predeterminarea informațională și declinul unei sfere private mentale pot conduce, în egală măsură, la distrugerea democrației. Erodarea acesteia din urmă se petrece deja de câțiva ani încoace, iar corelația dintre creșterea unui „capitalism al supravegherii” și creșterea tendințelor centrifuge ale democrației, prin polarizări excesive, dezinformări, excese și cascade informaționale, panici morale sau discursul urii etc. e evidentă. Dintre modurile în care putem concepe sfera privată (și necesitatea ei morală), până acum cel informațional a fost dominant, și de aici accentul pus pe controlul datelor. însă interne- tul zilelor noastre, alături de progresul rapid al neurotehnologiilor, ne obligă la o schimbare a centrului de greutate în înțelegerea sa: mai bine o conceptualizăm ca „spațiu” mental (care trebuie) ferit de interferențe și manipulări, spre garantarea libertății cognitive (lenea și Andorno: 2017) și a autonomiei decizionale. Asumpția privind necesitatea sferei private ca garant al libertății și autonomiei este dublată și de

asumpția privind puterea cauzală a informației (informația oferă sursa convingerilor, credințelor noastre, iar datele oferă, statistic, sursa inferențelor inductive algoritmice, pe baza cărora se iau deciziile automate).

în acest nod focal am plecat de la faptul că autonomia individuală este o condiție necesară pentru funcționarea democrațiilor liberale, dar ea nu trebuie înțeleasă doar în sens individualist. Sfera privată, „spațiul" de dezvoltare al autonomiei ca autodeterminare, este un bun primar general - ea este valoroasă în democrație când toți au parte de ea. Dar lumea online, odată populată cu indivizi reperabili, recognos- cibili, nu cu anonimi, este o lumea a supravegherii, atât de sus în jos, cât și orizontale. Supravegherea nu doar extrage reducționist date și duce la profilarea tuturor, ci, mai ales, modifică comportamentele. Algocrația și statul securitar împărtășesc aceeași concepție asupra persoanelor - tratarea lor ca date, ca obiecte ale procesării -, iar răul individual moral produs de acestea, adică dispariția unei libertăți cognitive care să susțină autonomia decizională, se traduce public prin depolitizare.

7.6. Guvernare algoritmică[122]

Algoritmii sunt „firul roșu" care leagă toate procesele, aplicațiile și serviciile de pe internet, fiind cei care organizează, ierarhizează și structurează mediul digital și pe utilizatorii săi. Algoritmii sunt de multe feluri și îndeplinesc o sumedenie de sarcini, însă, la bază, sunt simple seturi de instrucțiuni oferite diverselor sisteme computaționale pentru a soluționa probleme bine definite. Ce fac, mai precis? De exemplu, algoritmii rețelei de socializare Facebook „decid" cum va arăta *newsfeed-u.*| fiecărui utilizator, în funcție de datele colectate despre acesta. Tot algoritmii sunt cei ce fac munca de filtrare și ierarhizare a fluxului de informații, în constantă creștere, ce poate fi accesat prin intermediul internetului. Algoritmii precum *Page Rank,* rețeta de succes a motorului de căutare Google, stabilesc

122 Această secțiune este bazată pe capitolul III al tezei de doctorat *Guvernanța Internetului. O abordare filosofică* de Cristina Voinea, susținută în 2018 la Facultatea de Filosofie, Universitatea din București (nepublicată).

vizibilitatea informației, afișând-o la începutul sau la sfârșitul listei de rezultate. Având astfel capacitatea de a decide ce merită și trebuie văzut, aceste *software*-uri influențează construirea agendei și discursului public în procesele de stabilire a priorităților sociale și politice (Musiani: 2013).

Numeroși cercetători s-au arătat preocupați de arhitecturile decizionale algoritmice. De exemplu, în legătură cu algoritmii de structurare și livrare a conținutului, folosiți de majoritatea platformelor sociale, au fost formulate îngrijorări legate de polarizare sau formarea unor „bule- filtru" (Pariser: 2012) ori „camere-ecou" (Sunstein: 2009; Quattro- ciocchi, Scala și Sunstein: 2016), care izolează indivizii în sferele lor culturale și ideologice, ducând astfel la pierderea unei „realități împărtășite", prin limitarea experiențelor culturale și a conexiunilor sociale (Yochai, Robert și Hal: 2018). însă algoritmii platformelor sociale sau de *entertainment* nu sunt considerați responsabili doar pentru polarizare, ci și pentru numărul mare de ore pe care unii utilizatori îl petrec online. Pentru a atrage atenția utilizatorilor și a-i ține cât mai mult timp în interiorul acestor ecosisteme digitale, platformele sociale folosesc designul persuasiv (Williams: 2018). Acesta presupune instrumentaliza- rea unor părtiniri (bzas-uri) cognitive neraționale (apelul la sentimente, distorsiunea de confirmare etc.) pentru a capta atenția utilizatorilor sau pentru a-i convinge să facă diverse lucruri pe care nu le-ar dori în mod normal (Verbeek: 2006; Williams: 2018). Designul persuasiv, folosit astăzi în mod extensiv, atentează asupra uneia dintre caracteristicile fundamentale ale autonomiei, libertatea de alegere (Crisp: 1987), prin faptul că îi manipulează pe utilizatori, îndepărtându-i de scopurile lor.

însă algoritmii nu stabilesc ordinea doar în lumea *online,* ci și în cea *offline.* De exemplu, algoritmii sunt încorporați în *software-uri* de selectare a angajaților pentru diverse locuri de muncă, de tranzacționare pe bursă sau în cele construite pentru a previziona apariția infracțiunilor.

Algoritmii de la baza sistemelor de predicție a criminalității (folosite de numeroase poliții și servicii de inteligență din diverse state) sugerează, în baza unui cumul de factori adeseori

necunoscuți, ce individ reprezintă un potențial pericol pentru siguranța unei comunități sau pentru cea națională. Deși aceste sisteme ar fi trebuit să ușureze și să eficien- tizeze munca agenților de siguranță, s-a dovedit că ele discriminează împotriva unor categorii sociale neîndreptățite de-a lungul istoriei (Bennett și Chan: 2018). Cathy O'Neil (2016: p. 204) susține că, în esență, algoritmii, chiar și cei ce învață singuri prin învățare automată *(machine learning),* nu sunt decât opinii sau stări de fapt discriminatorii încorporate în linii de cod. Deși nu au fost creați pentru a produce erori, a discrimina sau a întări diverse nedreptăți sociale, acești algoritmi reproduc totuși preferințe sociale care, la rândul lor, reproduc diverse forme de discriminare (O'Neil: 2016, p. 7). Un exemplu paradigmatic este cel al numeroșilor angajatori (mai ales din Statele Unite) care folosesc programe speciale ce aleg potențiali angajați din imense baze de date în funcție de istoria lor financiară. Asumpția e următoarea: cei care își plătesc facturile sau ratele la timp sunt mai serioși, deci sunt de încredere. Cei care rămân cu restanțe au probleme de gestionare atât a resurselor, cât și a alocării timpului lor. Prejudecata, încorporată în aceste programe, că o istorie financiară dominată de datorii poate fi corelată cu o performanță proastă la locul de muncă creează un cerc vicios al sărăciei (O'Neil: 2016, p. 7).

Tot mai multe decizii, de la cele legate de ierarhizarea și stabilirea nivelului de vizibilitate a informației pe internet la identificarea a cine reprezintă un pericol public, sunt luate cu ajutorul acestor artefacte care elimină necesitatea intervenției umane. Deși în societățile moderne puterea de a lua decizii este tot mai adesea delegată unor sisteme automate, aflate în posesia unor entități private, la baza cărora se află algoritmi și baze de date, aceasta rămâne un important tip de putere ce nu poate fi chestionat sau analizat și nici contestat. Algoritmii, aceste artefacte ubicue în secolul nostru, adeseori conduc către abuzuri și duc la erori, tocmai datorită faptului că sunt închiși în „cutii negre" (Binns: 2018). Sintagma „cutie neagră" se referă la imposibilitatea analizării și deci a criticării lor, din cauza faptului că aceste *software-urî* sunt protejate de secrete comerciale, deci

ele vor rămâne întotdeauna ascunse privirii publicului larg, dar și pentru că algoritmii sunt atât de complecși, încât nici programatorii lor nu îi mai pot înțelege.

Algoritmii selectează, ierarhizează și diseminează informația (adesea în mod inegal, așa cum am văzut în secțiunea precedentă), stabilesc ce poate și nu poate fi exprimat online și, nu în ultimul rând, procesează datele personale pentru a extrage corelații ce pot fi folosite pentru vânzarea de publicitate (în cazul platformelor sociale) sau în alte scopuri. Guvernarea algoritmică produce o asimetrie de putere între utilizatori și companii private: în timp ce companiile cumulează, procesează, tranzacționează și comercializează date personale ce vizează unele dintre cele mai intime aspecte ale vieților indivizilor, aceștia din urmă rămân într-un con de umbră în ce privește modalitățile prin care datele lor sunt captate și folosite (Zuboff 2019: p. 83). Iar aceasta este doar una dintre numeroasele fracturi, de natură socială și politică, la apariția cărora internetul contribuie în mod direct.

Guvernarea algoritmică, specifică „capitalismului supravegherii” (Zuboff: 2019), ordonează nu doar lumea digitală, ci, din ce în ce mai mult, și pe cea din viața de zi cu zi. Așa cum am arătat în secțiunile precedente, drepturile la liberă exprimare, la acces la informație, dar și la sferă privată sunt astăzi mediate prin intermediul algoritmilor. Algoritmii și guvernarea *prin* algoritmi înlocuiesc unele mecanisme ale guvernării democratice, constituindu-se în principalele arhitecturi decizionale privitoare la capacitatea utilizatorilor de a se exprima liber și de a „împărtăși” aceeași realitate informațională cu ceilalți conectați la rețea. însă, pentru a putea câștiga această imensă putere decizională, algoritmii trebuie să lucreze și să relucreze seturi imense de date ce privesc cele mai personale aspecte ale vieților utilizatorilor. Cu alte cuvinte, pentru ca algoritmii să aibă mereu și mereu ce procesa, utilizatorii trebuie să rămână transparenți în fața acestora.

7.7. Concluzii

în acest capitol am propus un model integrativ de înțelegere și evaluare a relației dintre democrație și internet, unul care aduce laolaltă principalele sfere ale societăților democratice

transformate și resemnificate de mediul digital; este vorba despre libertate, dreptate și egalitate, putere și sferă privată. Mediul digital a fost și va fi mereu structurat de asimetrii, opoziții, dezechilibre și contradicții. Această situație provine, parțial, din încercarea de a adapta sau chiar „muta” instituțiile clasice în mediul digital (Vică: 2020, pp. 145-148). De exemplu, fluxul de informații online este determinat atât de drepturi diferite - este vorba, pe de o parte, de dreptul de autor sau alte specii ale proprietății intelectuale și, pe de altă parte, de dreptul la o sferă privată -, cât și de tensiunea dintre supraveghere și libertate de exprimare. Cu alte cuvinte, conflictele schițate pe tot parcursul acestui articol implică unele concepte centrale societăților democratice și adaptarea lor la mediul digital; este vorba despre control și proprietate, libertate și egalitate, putere și rezistență.

A devenit evident, în timp, că democratizarea libertății de exprimare nu e panaceul universal preconizat la apariția internetului, și dovadă stă faptul că informațiile false și manipularea vor coexista întotdeauna cu cunoașterea autentică. Comercializarea prin „dataficare” și profilarea prin intermediul rețelelor digitale vor fi întotdeauna în contradicție cu autodeterminarea informațională și recunoașterea morală. Mai mult, puterea algoritmică a „Leviathanilor digitali” (adică a noilor noștri suverani digitali - algoritmii și companiile care îi dețin) se opune comunităților epistemice deschise implicate în munca de deliberare. Dacă rezultatul dorit al politicilor ce reglementează internetul este instituționalizarea unei societăți digitale democratice într-o lume a incertitudinilor și a „revoluțiilor tehnologice continue”, cadrul moral care stă la baza acestor politici ar trebui să fie centrat pe corectarea asimetrici de putere dintre Leviathanii mediului digital și utilizatori. Un mijloc de a face acest lucru este întărirea drepturilor digitale individuale - cum ar fi dreptul la sfera privată și libertatea de exprimare - și buna lor garantare și protecție. însă statele trebuie să se preocupe și de asigurarea dreptății în mediul digital, fie prin asigurarea accesului egal la internet, fie prin încercarea de a „ameliora” nedreptățile cauzate de inegalități epistemice și amplificate de fenomene precum dezinformarea sau „camerele de

ecou”, care sparg comunitățile digitale în grupuri tot mai mici, captive unor ideologii sau viziuni conspirative asupra lumii. Toate aceste probleme - de la libertate de exprimare, sferă privată și până la inegalitatea epistemică - sunt strâns legate, datorită felului în care mediul online este guvernat prin intermediul algoritmilor.

Idei principale

1. Analiza morală a vieții noastre online se poate folosi de un model descriptiv care unește coerent cele patru noduri, puncte focale ale existenței mediate digital: libertatea, dreptatea și egalitatea, puterea și sfera privată.
2. Internetul este un set de tehnologii flexibile ce pot fi folosite atât pentru supraveghere și control, cât și pentru extinderea sau întărirea drepturilor cetățenești.
3. Creșterea numărului de utilizatori ai platformelor sociale impune necesitatea de a modera conținutul urcat online de către aceștia, ceea ce determină trecerea de la un model diadic de reglementare a discursului public la un model pluralist, în care platformele sociale joacă un rol central.
4. Inegalitățile de acces la noile tehnologii, dar și cele epistemice privitoare la capacitatea de a le utiliza duc la adâncirea asimetriilor informaționale ce au ca efect apariția unei fracturi în democrație.
5. Lumea online de astăzi este o lume a supravegherii și a eroziunii sferei private a utilizatorilor, ceea ce duce la dispariția libertății cognitive care susține autonomia decizională a indivizilor.
6. Algoritmii devin noi forme de guvernare prin care sunt trasate drepturile utilizatorilor, precum cel de a se exprima liber și de a „împărtăși” aceeași realitate informațională cu ceilalți conectați la rețea, dar și de a păstra o sferă privată lipsită de intruziuni.

Notă

Autorii au contribuit în mod egal la scrierea acestui capitol. Acest capitol este rezultatul unei cercetări finanțate printr-un grant al Unității Executive pentru Finanțarea învățământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării și Inovării, CNCS - UEFISCDI, proiectul cu numărul PN-III-P1-1.1-TE-2019-1765, „Responsabilitate morală colectivă: de la organizații la sisteme artificiale. O re-evaluare a cadrului aristotelic”, implementat de Centrul de Cercetare în

Etică Aplicată și ICUB, Universitatea din București.

Referințe bibliografice

Agamben, G. (2015), „De l'Etat de droit à l'Etat de sécurité", *Le Monde,* https:// www.lemonde.fr/idees/article/2015/12/23/de-l-etat-de-droit-a-l-etat-de- securite_4836816_3232.html

Allen, A.L. (2005), „Privacy", în H. LaFollette (ed.), *The Oxford Handbook of Practical Ethics,* Oxford University Press, Oxford, pp. 486-513.

Arrow, K. (1962), „Economic Welfare and the Allocation of Resources for Invention", NBER (ed.), *The Rate and Direction of Inventive Activity: Economic and Social Factors,* Princeton University Press, Princeton, pp. 609-626.

Balkin, J. (2018), „Free Speech is a Triangle", SSRN *Scholarly Paper ID 3186205.* Rochester, Social Science Research Network.

Bawden, D., și L. Robinson (2002), „Promoting Literacy in a Digital Age: Approaches to Training for Information Literacy", *Learned Publishing,* 15 (4), pp. 297-301.

Bennett, M.L., și J. Chan (2018), „Algorithmic Prediction in Policing: Assumptions, Evaluation, and Accountability", *Policing and Society,* 28 (7), pp. 806-822.

Binns, R. (2018), „Algorithmic Accountability and Public Reason", *Philosophy & Technology,* 31, pp. 543-556.

Bogdan, E, și S. Țoc (2020). *Educația în timpul pandemiei. Răspunsuri la criza nesfârșită a sistemului educațional românesc,* Policy Note, https://snspa.ro/ wp-content/uploads/2020/04/Policy-note-educatie_final.pdf

Boyd, D., și K. Crawford (2012). „Criticai questions for Big Data", *Information, Communication & Society,* 15 (5), pp. 662-679.

Bradshaw, S., și P.N. Howard (2018), „Challenging Truth and Trust: A Global Inventory of Organized Social Media Manipulation", *The Computational Propaganda Project,* Oxford.

Brunton, E, și H. Nissenbaum (2016), *Obfuscation: A Users Guide for Privacy and Protest,* MIT Press, Cambridge (MA).

Crisp, R. (1987), „Persuasive Advertising, Autonomy, and the Creation of Desire", *Journal of Business Ethics,* 6 (5), pp. 413-418.

Danaher, J. (2016), „The Threat of Algocracy: Reality, Resistance and Accommodation", *Philosophy & Technology,* 29 (3), pp. 245-268.

DeNardis, L., și A.M. Hackl (2015), „Internet Governance by

Social Media Platforms”, *Telecommunications Policy,* 39 (9), pp. 761-770.

Dijk, N. (2010), „Property, Privacy and Personhood in a World of Ambient Intelligence”, *Ethics and Information Technology,* 12 (1), pp. 57-69.

Dillon, R.S. (2010), „Respect for persons, identity, and information technology”, *Ethics and Information Technology,* 12 (1), pp. 17-28.

DiMaggio, P., și E. Harggitai (2010), „From the Digital Divide to Digital Inequality: Studying Internet Use as Penetration Increases”, *Working Papers 47,* Princeton University, Woodrow Wilson School of Public and International Affairs, Center for Arts and Cultural Policy Studies.

Engesser, S., Ernst, N., Frank, E., și F. Büchel (2017), „Populism and Social Media: How Politicians Spread a Fragmented Ideology”, *Information, Communication & Society,* 20 (8), pp. 1109-1126.

Eurobarometru Standard 90 (2018), Raport național, https://ec.europa.eu/ commfrontoffice/publicopinion/index.cfm/survey/getsurveydet ail/ instruments/standard/surveyky/2215

Fati, S. (2020), „Ce legătură există între internet și WC-ul din curte”, *Radio Europa Liberă* România, https://romania.europalibera.org/a/legatura-exist% C4%83-internet-wc-curte/30400580.html

Friemel, T.N. (2016), „The Digital Divide Has Grown Old: Determinants of a Digital Divide among Seniors”, *New Media & Society,* 18 (2), pp. 313-331.

Frosio, G.E (2017), „Why Keep a Dog and Bark Yourself? From Intermediary Liability to Responsibility”, *International Journal of Law and Information Technology,* 26 (1), pp. 1-33.

Fukuyama, F. (2003), *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution,* Farrar, Straus, Giroux, Londra.

Gelman, L.A. (2009), „Privacy, Free Speech, and ‚Blurry-Edged’ Social Networks”, SSRN *Scholarly Paper ID 1520111,* Rochester, Social Science Research Network.

Gerbaudo, P. (2018), „Social Media and Populism: An Elective Affinity?”, *Media, Culture & Society,* 40 (5), pp. 745-753.

Gerber, N., Gerber, P, și M. Volkamer (2018), „Explaining the Privacy Paradox: A Systematic Review of Literature Investigating Privacy Attitude and Behavior”, *Computers & Security,* 77, pp. 226-261.

Gillespie, T. (2014), „The Relevance of Algorithms”, în T. Gillespie, P.J. Bocz- kowski, și K.A. Foot (eds.), *Media Technologies,* MIT Press, Cambridge (MA), pp. 167-194.

Gillespie, T. (2018), *Custodians of the Internet: Platforms, Content Moderation, and the Hidden Decisions That Shape Social Media,* Yale University Press, Yale.

Goldsmith, J. (2018), „The Failure of Internet Freedom”, *The Knight First Amendment Institutes Emerging Threats Series,* https://knightcolumbia. org/content/failure-internet-freedom

Habermas, J. (2000), *Conștiință morală și acțiune comunicativă,* ALL, București.

Hâncean, M.G., și C. Vică (2019), „Cum circulă cultura prin rețele sociale”, *Scena 9,* https://www.scena9.ro/article/cultura-retele-sociale

Heins, M. (2013), „The Brave New World of Social Media Censorship”, *Harvard Law Review Forum,* 127, pp. 325-330.

Helberger, N., Pierson, J., și Poell, T. (2018), „Governing Online Platforms: From Contested to Cooperative Responsibility”, *The Information Society,* 34 (1), pp. 1-14.

Hettinger, E.C. (1989), „Justifying Intellectual Property”, *Philosophy & Public Affairs,* 18 (1), pp. 31-52.

Hoven, J. (2005), ,,E-Democracy, E-Contestation and the Monitorial Citizen”, *Ethics and Information Technology,* 7 (2), pp. 51-59.

Hughes, E. (1993), „A Cypherpunk’s Manifesto”, http://www.activism.net/ cypherpunk/manifesto.html

Ibrahim, Y. (2010), „The Breastfeeding Controversy and Facebook: Politicization of Image, Privacy and Protest”, *International Journal of E-Politics,* 1 (2), pp. 16-28.

lenea, M., și R. Andorno (2017), „Towards New Human Rights in the Age of Neuroscience and Neurotechnology”, *Life Sciences, Society and Policy,* 13 (1), pp. 1-27.

Internet Live Stats (2019), „Internet Live Stats - Internet Usage & Social Media Statistics”, https://www.internetlivestats.com/

Johnson, B. (2017), „Speech, Harm, and the Duties of Digital Intermediaries: Conceptualizing Platform Ethics”, *Journal of Media Ethics,* 32 (1), pp. 16-27.

Klonick, K. (2017), „The New Governors: The People, Rules, and Processes Governing Online Speech”, *Harvard Law Review,* 131, pp. 1598-1691.

Landemore, H. (2011), „Democratic Reason: The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics”, în H. Landermore și J.

Elster (eds.), *Collective wisdom: principles and mechanisms,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Lynch, P. (2016), „Fake News and the Internet Shell Game”, *The New York Times,* https://www.nytimes.com/2016/11 /28/opinion/fake-news-and-the- internet-shell-game.html

Marx, G.T. (2016), *Windows into the Soul: Surveillance and Society in an Age of High Technology,* University of Chicago Press, Chicago.

MediaStandard Report 2019, https://mediastandard.ro/studiu-in-premiera- cum-percep-romanii-fenomenul-fake-news-in-plina-campanie/amp/

Mordini, E., Wright, D., Wadhwa, K., De Hert, P, Mantovani, E., Thestrup, J., Van Steendam, G., D'Amico, A., și I. Vater (2009), „Senior Citizens and the Ethics of E-Inclusion”, *Ethics and Information Technology,* 11 (3), pp. 203-220.

Mueller, M. (2019), „Challenging the Social Media Moral Panic: Preserving Free Expression under Hypertransparency”, *Cato Institute Policy Analysis,* 876, pp. 1-16.

Musiani, F. (2013), „Governance by Algorithms”, *Internet Policy Review, 2* (3), pp. 1-8.

Myers West, S. (2018), „Censored, Suspended, Shadowbanned: User Interpretations of Content Moderation on Social Media Platforms”, *New Media & Society,* 20 (11), pp. 4366-4383.

Nissenbaum, H. (2009), *Privacy in Context: Technology Policy and the Integrity of Social Life,* Stanford University Press, Stanford.

Norris, P. (2001), *Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty and the Internet Worldwide,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).

O'Neil, C. (2016), *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy,* Crown Books, New York.

Pariser, E. (2012), *The Filter Bubble: What The Internet Is Hiding From You,* Penguin Books, Londra.

Pasquale, E (2015). *The Black Box Society: The Secret Algorithms That Control Money and Information,* Harvard University Press, Harvard.

Quattrociocchi, W, Scala, A., și C.R. Sunstein (2016), „Echo Chambers on Facebook”, SSRN *Scholarly Paper ID 2795110,* Rochester, Social Science Research Network.

Rachels, J. (1975), „Why Privacy is Important”, *Philosophy & Public Affairs,* 4 (4), pp. 323-333.

Scheerder, A., van Deursen, A., și J. van Dijk (2017), „Determinants of Internet Skills, Uses and Outcomes. A Systematic Review of the Second- and Third- Level Digital Divide”, *Telematics and Informatics,* 34 (8), pp. 1607-1624.

Shoemaker, D.W. (2010), „Self-Exposure and Exposure of the Self: Informational Privacy and the Presentation of Identity”, *Ethics and Information Technology,* 12 (1), pp. 3-15.

Solcan, M.R. (2015), „Computerul și peștera lui Platon”, în M. Flonta, E.M. Socaciu și C. Vică (eds.), *Filosofia științelor umane. In memoriam Mihail Radu Solcan,* Editura Universității din București, București, pp. 357-359.

Sunstein, C.R. (2009), *Republic.Com 2.0,* Princeton University Press, Princeton.

Sunstein, C.R. (2017), *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media,* Princeton University Press, Oxford.

Suzor, N. (2019), *Lawless: The Secret Rules That Govern Our Digital Lives,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Tavani, H.T. (2008), „Informational Privacy: Concepts, Theories, and Controversies”, în K.H. Himma și H.T. Tavani (eds.), *The Handbook of Information and Computer Ethics,* Wiley, Londra, pp. 131-165.

Tavani, H.T, și F.S. Grodzinsky (2002), „Cyberstalking, Personal Privacy, and Moral Responsibility”, *Ethics and Information Technology,* 4 (2), pp. 123-132.

Taylor, C. (2006), *Etica autenticității,* Idea, București.

Terranova, T. (2000), „Free Labor: Producing Culture for the Digital Economy”, *Social Text,* 18 (2), pp. 33-58.

Tufekci, Z. (2017), *Twitter and Tear Gas: The Power and Fragility of Networked Protest,* Yale University Press, Yale.

Tufekci, Z. (2018), „Opinion | YouTube, the Great Radicalizer”, *The New York Times,* https :/ /www.nytimes.com/2018/03/10/opinion/sunday/youtube-politics-radical.html

Tushnet, R. (2007), „Power without Responsibility: Intermediaries and the First Amendment”, *George Washington Law Review,* 76, pp. 101-131.

Uszkai, R. (2016), „Pirateria online: un tip de infracțiune fără victime”, *Revista de filosofic,* 63 (5), pp.597-610.

Vedder, A. (2001), „Accountability of Internet Access and Service Providers - Strict Liability Entering Ethics?”, *Ethics and Information Technology,* 3(1), pp. 67-74.

Verbeek, P.-P. (2006), „Persuasive Technology and Moral Responsibility: Toward an Ethical Framework for Persuasive Technologies”, *Persuasive,* 6, pp. 1-15.

Vică, C. (2015), „Intellectual Property, Globalization, and Left-Libertarianism”, *Symposion, 2* (3), pp. 323-345.

Vică, C. (2020), „Lumea e o mare rețea. Pandemie, internet și instituții”, *Revista de Filosofic Aplicată,* 3 (număr special), pp. 136-161.

Vică, C., și E.M. Socaciu (2019), „Mind the Gap! How the Digital Turn Upsets Intellectual Property”, *Science and Engineering Ethics,* 25, pp. 247-264.

Vică, C., și E. Mihailov (2021), „Social media și viața online”, în E. Socaciu, C. Vică, E. Mihailov, T. Gibea, V. Mureșan și M. Constantinescu (eds.), *Etică și integritate academică,* ed. a II-a, Editura Universității din București, București.

Voinea, C. (2013), „Inconsistencies in Prevalent Approaches to Intellectual Property”, *Analele Universității din București,* 62 (1), pp. 49-58.

Voinea, C. (2018), *Guvernanța Internetului. O abordare filosofică,* teză susținută în octombrie 2018, la Facultatea de Filosofie, Universitatea din București.

Voinea, C., Vică, C., Mihailov, E., și J. Savulescu (2020), „The Internet as Cognitive Enhancement”, *Science and Engineering Ethics,* 26, pp. 2345-2362.

Williams, J. (2018), *Stand out of Our Light: Freedom and Resistance in the Attention Economy,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Willson, M. (2017), „Algorithms (and the) Everyday”, *Information, Communication & Society,* 20 (1), pp. 137-150.

Yochai, B., Robert, E, și R. Hal (2018). *Network Propaganda. Manipulation, Disinformation, and Radicalization in American Politics,* Oxford University Press, Oxford.

Zittrain, J. (2013), „Engineering an Election”, *Harvard Law Review, 127,* pp. 335-351.

Zuboff, S. (2015), „Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization”, SSRN *Scholarly Paper ID 2594754.* Rochester, Social Science Research Network.

Zuboff, S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power,* Profile Books, Londra.

Capitolul 8

Etica prelucrărilor de date cu caracter personal în era digitală

Râul Zachia

8.1. Introducere

în capitolul precedent am văzut că accesul la internet presupune anumite tranzacții de date între sisteme informatice și utilizatori, iar modul în care aceste informații sunt utilizate este relevant din perspectivă etică. O parte dintre aceste date pot conduce, direct sau indirect, la identificarea utilizatorilor, caz în care este foarte probabil ca regulile de protecția datelor (găsite în România, cel mai notabil, în GDPR[1]) să fie aplicabile.

Impactul prelucrării datelor poate fi observat cu ușurință de conaționalii noștri. Spre exemplu, probabil că în preajma datei de 25 mai 2018 e-mailul vostru a fost inundat de mesaje de la societăți de care nu ați auzit și care se rugau de voi să vă păstreze datele de contact în baza de date de marketing. Sau poate ați fost unul dintre cei 400.000 de clienți Vodafone care au primit prin SMS o propunere de troc (acordul de a primi oferte personalizate în schimbul a 5GB trafic național[123] [124]), campanie soldată cu o amendă pentru încălcarea normelor de protecția datelor. Chiar și dacă sunteți clienți Orange, este posibil să vă fi confruntat cu o problemă de libertate a consimțământului atunci când, prin semnarea contractului, vă dădeați acordul (implicit) și la preluarea și stocarea unei copii a cărții de identitate. Și această practică a fost sancționată de autoritatea de resort, litigiul generat culminând cu o hotărâre a CJUE[125] prin care instanța europeană a statuat că nu sunt respectate condițiile consimțământului[126]. De asemenea, dacă locuiți la bloc sau lucrați de la locul de muncă, s-ar putea să fiți afectați de un trend crescător în ce privește implementarea nelegală a sistemelor de supraveghere video montate și utilizate „după ureche” în diverse scări de bloc[127] sau spații de lucru[128]. Iar dacă lucrați de acasă,

123Regulamentul (UE) 2016/679 al Parlamentului European și al Consiliului din 27 aprilie 2016 privind protecția persoanelor fizice în ceea ce privește prelucrarea datelor cu caracter personal și privind libera circulație a acestor date și de abrogare a Directivei 95/46/CE. GDPR nu este singurul act normativ relevant în România/UE în materie de protecția datelor, însă pentru simplitate vom face referire doar la acest Regulament având în vedere notorietatea sa și directa aplicare.

124Pentru mai multe detalii, a se vedea Băltărețu (2020).

125Curtea de Justiție a Uniunii Europene.

126Pentru mai multe detalii, vezi Juridice.ro (2020).

127Pentru detalii, a se vedea https://www.dataprotection.ro/?page=Amenda_ asociatie_proprietari8dang=ro, accesat la 9.12.2020.

128Pentru detalii, a se vedea https://www.dataprotection.ro/?

supravegherea poate căpăta o tentă de „big brother" când unii angajatori monitorizează ecranele angajaților și informația afișată pe acestea[129]. Așadar, putem observa că dimensiunea etică este relevantă și în contextul utilizării datelor cu caracter personal.

în acest capitol, explorez relevanța considerațiilor etice în interacțiunile care presupun prelucrări de date, prin analiza unor situații ipotetice plauzibile sub forma unor mini-spețe. Deși analiza se va concentra mai degrabă pe dimensiunea etică a modului în care situațiile *ar trebui* rezolvate decât pe cadrul legal în vigoare, voi arăta că aceste soluții nu sunt, în mod necesar, incompatibile cu prescripțiile legii.

Capitolul este structurat astfel: voi începe prin a fixa anumite noțiuni de protecția datelor și a explicita de ce este relevantă echitatea în contextul GDPR. în subcapitolul 8.3 voi descrie cum utilizez noțiunea de echitate, pornind de la conceptul de văl al ignoranței și explorând interpretările lui Rawls (1971) și Harsanyi (1975) cu privire la stabilirea de reguli echitabile în spatele acestuia. în subcapitolul 7.4 explorez modul de aplicare a principiului echității în cazul unor situații ipotetice, prin raportare la regulile de prelucrare care ar putea fi în mod plauzibil decise sub vălul ignoranței. în ultimul subcapitol concluzionez aspectele generale ce pot fi deduse din situațiile particulare analizate.

Nu putem pleca la drum însă fără a seta cadrul analizei prin definirea noțiunilor de *date cu caracter personal* și *prelucrare* și punctarea câtorva repere principale referitoare la prelucrarea datelor cu caracter personal.

8.2. Preliminarii conceptuale și reglementarea eticii în GDPR

Datele cu caracter personal reprezintă
orice informații privind o persoană fizică identificată sau

page=masuri_ corective_iunie_sept_2019&lang=ro, accesat la 9.12.2020.

129 Ilustrativă pentru această situație este cauza CEDO Bărbulescu contra României. Speța pune în discuție legalitatea practicii angajatorului de a accesa mesaje private transmise de un angajat de pe calculatorul angajatorului pentru a demonstra încălcarea obligațiilor din contractul de muncă.

identificabilă. O persoană fizică identificabilă este o persoană care poate fi identificată, direct sau indirect, în special prin referire la un element de identificare, cum ar fi un nume, un număr de identificare, date de localizare, un identificator online, sau la unul sau mai multe elemente specifice, proprii identității sale fizice, fiziologice, genetice, psihice, economice, culturale sau sociale (art. 4, pct. 1 din GDPR).

Identificarea persoanei nu reprezintă, în mod necesar, accesarea datelor de identificare (nume, prenume, CNP), în anumite cazuri fiind suficient a distinge o persoană dintr-un grup de oameni (spre exemplu, persoana care poartă 52 la picior sau vecinul în vârstă de vizavi)[130].

Prelucrarea de date reprezintă aproape orice acțiune cu privire la datele în cauză: colectare, consultare, utilizare, transferare, ștergere etc.[131].

Practic, aproape orice verb am pune înaintea datelor cu caracter personal, vom obține o prelucrare a datelor, caz în care regulile de protecția datelor se vor aplica[132] [133]. Chiar și când nu se aplică

130Presupunând că în această situație nu mai există nicio persoană cu aceste caracteristici în grupul relevant. Cu toate acestea, în anumite situații putem vorbi de date personale și atunci când există mai multe persoane care îndeplinesc aceste trăsături. Spre exemplu, dacă aflăm că toți administratorii de sistem de la societatea unde lucrăm au un salariu de 4.000 de lei, cunoaștem salariul fiecărui coleg care îndeplinește această funcție.

131seturilor de date cu caracter personal, cu sau fără utilizarea de mijloace automatizate, cum ar fi colectarea, înregistrarea, organizarea, structurarea, stocarea, adaptarea sau modificarea, extragerea, consultarea, utilizarea, divulgarea prin transmitere, diseminarea sau punerea la dispoziție în orice alt mod, alinierea sau combinarea, restricționarea, ștergerea sau distrugerea”.

132Mai există anumite condiții și excepții ce trebuie îndeplinite, respectiv care pot fi aplicabile, însă pentru scopul acestui capitol ele nu sunt relevante.

133Dreptul la viață privată este reglementat la nivel european de

în mod direct normele de protecția datelor este posibil să fie relevante alte limitări necesare precum cele legate de dreptul la viață privată[11]. Nu în ultimul rând, persoanele (de obicei juridice) care colectează și prelucrează date cu caracter personal în scopuri proprii sunt *operatori de date.*

Scopul principal al GDPR și al normelor de protecția datelor este de a proteja persoanele fizice. Protejarea datelor reprezintă doar instrumentul prin care se atinge acest scop. Pentru a înțelege rațiunea legii, trebuie să ne întrebăm ce s-ar întâmpla în absența acestor limitări legale. Prezența unor camere de supraveghere video în băi sau vestiare ar putea genera prejudicii și o stare de permanentă nesiguranță. Monitorizarea GPS a automobilului personal ar limita probabil anumite deplasări ale utilizatorului, îngreunând exercitarea libertății de mișcare. Accesarea microfonului le-ar limita libertatea de exprimare[134] persoanelor ale căror voci sunt înregistrate. Publicarea datelor privind starea de sănătate sau a informațiilor privind datoriile unor persoane pot conduce la discriminare și marginalizare. Și exemplele pot continua.

Anumite nevoi de protecție și confidențialitate sunt atât de importante, încât datele sunt protejate și prin alte legi specifice, cum ar fi cele care reglementează protecția secretului bancar și confidențialitatea datelor privind starea de sănătate a pacientului. Obiectivele atinse de aceste reglementări merg dincolo de aspectele pecuniare, fiind surprinse foarte bine de avocații americani Samuel Warren și Louis Brandeis (1890) încă din fazele incipiente ale dreptului la viață privată, aceștia susținând că, în esență, este vorba de *dreptul de a fi lăsat în pace* (Holvast: 2008, p. 13).

Totuși, în era digitală este inevitabil ca interacțiunile dintre

art. 8 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului, România având și prevederi specifice, cum ar fi art 71 din Noul Cod Civil.

134Vezi capitolul Adinei Preda din acest volum pentru o discuție mai amplă asupra libertății de exprimare.

persoane să lase urme, unele dintre acestea reprezentând date cu caracter personal. Astfel, acest *drept de a fi lăsat în pace* nu are cum să fie absolut. în plus, în numeroase cazuri, utilizarea unor date constituie un avantaj pentru o parte la tranzacție și un dezavantaj pentru cealaltă parte. Spre exemplu, într-o negociere este posibil ca o parte să piardă dacă anumite date personale ajung în mâna celeilalte părți. Așa stând lucrurile, se pune problema modului în care ar trebui să fie arbitrate aceste prelucrări. Ar putea fi derulate? Daca da, în ce condiții? Interesele cărei părți ar trebui să prevaleze? Care este modalitatea corectă de armonizare a intereselor?

Toate aceste întrebări aduc în discuție dimensiunea etică a reglementării. Normele de protecția datelor au fost permeabile la acest aspect încă de la adoptare, astfel că în GDPR[135] echitatea *(fairness)* este ridicată la rang de principiu[136]. Variațiuni ale câmpului lexical al echității apar nu mai puțin de 18 ori în GDPR. Nu avem parte de o definiție a echității, însă ea este asociată în special cu transparența față de persoanele vizate prin informarea acestora[137]. Mai există, de asemenea, o menționare a echității și în contextul proceselor care stau la baza unei profilări automate a persoanei fizice[138]. Pentru a avea o radiografie și mai bună a acestui principiu este interesant să analizăm versiunile GDPR în limbile oficiale ale UE. în acest sens este relevant studiul lui Gianclaudio Malgieri (2020) care ia în considerare toate traducerile termenului de *fairness* și concluzionează că noțiunea are trei valențe: loialitate, echitate, corectitudine. Varianta în limba română a GDPR utilizează doar noțiunea de echitate.

8.3. Reglementarea echitabilă a prelucrării

135Precum și în actele normative anterioare care tratau acest subiect.

136Potrivit art. 5, alin. 1, lit. a), datele cu caracter personal sunt prelucrate în mod legal *echitabil* și transparent față de persoana vizată.

137A se vedea în acest sens art. 13, alin. 2, și art. 14, alin. 2 din GDPR.

138A se vedea considerentul 71 din GDPR.

datelor cu caracter personal: două abordări din filosofia politică

în lucrarea sa *O teorie a dreptății* (1971), John Rawls susține că metoda optimă de a determina principiile dreptății sociale presupune ca indivizii ce stabilesc principiile să se afle sub un „văl de ignoranță” ipotetic. Rolul acestuia este de a-i împiedica pe indivizi să-și cunoască circumstanțele personale (vârstă, sex, etnie, calități, status social etc.) în societatea respectivă: ei ar putea avea orice sex, talent, origine socială etc. în absența acestor cunoștințe, decidenții ar raționa imparțial și ar stabili principii de guvernanță echitabile și acceptabile pentru toți cetățenii, indiferent de circumstanțele lor sociale sau naturale. Altfel spus, sub vălul ignoranței, jucătorii ar stabili regulile generale ale unui joc fără să știe ce rol vor juca în cadrul jocului sau ce cărți vor primi de la *dealer*.

în construcția sa inițială, Rawls susține că decidenții aflați sub vălul ignoranței ar alege principiile dreptății, raționând potrivit criteriului maximin[139]. în baza acestui criteriu, decidenții ar accepta principii distributive în care libertățile și oportunitățile ar fi alocate în mod egal, iar resursele materiale ce rezultă din cooperarea socială ar fi alocate astfel încât să fie în cel mai mare beneficiu al celor mai dezavantajați. Pe de altă parte, conform lui Harsanyi (1975), indivizii aflați sub vălul de ignoranță nu ar avea de ce să aleagă potrivit criteriului maximin, ci ar fi ghidați mai curând de ceea ce în teoria deciziei se numește principiul indiferenței (sau principiul rațiunii insuficiente)[140]. Potrivit acestuia, în situații de incertitudine completă (când probabilitățile nu pot fi estimate), indivizii interpretează toate scenariile posibile ca fiind echiprobabile și decid potrivit teoriei utilității așteptate[141]. în cazul de față, acest lucru înseamnă că indivizii aflați sub vălul de ignoranță ar considera că este la fel de probabil să fie în orice

139Ulterior, acesta renunță la folosirea criteriului maximin ca mecanism central pentru justificarea principiilor dreptății ca echitate, în special a principiului diferenței (Rawls: 2001).

140Vezi Gilboa (2009, pp. 14-19) pentru o discuție mai largă.

141Vezi Ungureanu (2018) pentru o discuție amplă în limba română cu privire la această teorie.

poziție socioeconomică, iar raționarea potrivit teoriei utilității așteptate duce la concluzia că ar trebui să maximizeze utilitatea medie în societate. Harsanyi concluzionează așadar că sub vălul ignoranței ar fi selectată mai degrabă o versiune a principiului Utilitarist, nu principiile propuse de Rawls (vezi și Volacu: 2017, pp. 134).

Deși construit de Rawls pentru stabilirea principiilor dreptății sociale, vălul de ignoranță este în mod fundamental un mecanism prin care putem genera reguli echitabile, ca urmare a faptului că decidenții se regăsesc într-o situație în care sunt în mod necesar imparțiali. Astfel, este plauzibil să aplicăm acest mecanism și în stabilirea unor reguli de protecția datelor echitabile, care să arbitreze în mod satisfăcător atât interesele operatorilor de date, cât și interesele persoanelor ale căror date se prelucrează (persoane vizate). în continuare voi considera că o regulă de protecția datelor este echitabilă în măsura în care aceasta ar fi acceptată de decidenții aflați sub vălul ignoranței.

în majoritatea covârșitoare a cazurilor, operatorii de date sunt repre- zentați de companii cu un apetit foarte mare pentru colectarea datelor persoanelor fizice, care de cele mai multe ori sunt simpli consumatori. Se poate observa un dezechilibru de putere de negociere, resurse și cunoștințe între cele două tipuri de actori. Din acest motiv, se poate considera că persoanele vizate sunt mai dezavantajate decât operatorii de date, având un statut mai precar decât aceștia din urmă. Aplicând raționamentul propus de Rawls, ar rezulta că regulile care ar guverna prelucrările de date cu caracter personal ar trebui să fie în cel mai mare beneficiu al persoanei vizate. Regulile de protecția datelor sunt însă sensibile, inclusiv la interesele operatorilor de date. în caz contrar, s-ar ajunge la blocaje absurde care ar sta în calea efîcientizării activității sociale și economice[142]. De altfel, din denumirea GDPR rezultă că regulamentul nu are ca obiectiv doar *protecția persoanelor fizice în ceea ce privește prelucrarea*

142Spre exemplu, orice persoana vizată care va începe o afacere sau își va crea un website va dori (și în anumite situații va fi obligată) să prelucreze anumite date cu caracter personal.

datelor cu caracter personal, ci și *libera circulație a acestor date.* De aceea, așa cum voi arăta și prin spețele ilustrative de mai jos, stabilirea echitabilă a regulilor de protecție a datelor ar urma mai curând raționamentul propus de Harsanyi, căutând să maximizeze utilitatea actorilor implicați, chiar și dacă acest lucru înseamnă că ele nu vor fi în cel mai mare beneficiu al celor mai dezavantajați (în acest caz, al persoanelor vizate).

8.4. Prelucrarea datelor cu caracter personal: un caz ipotetic

Este sâmbătă și Tănase stă supărat pe canapea. Ar vrea să se ducă la mail cu prietenii, însă nu mai are bani pentru că, pentru a nu știu câta oară, și-a pierdut o bună parte din salariu la pariuri. Având în vedere că la începutul pandemiei COVID-19 activitățile sportive profesioniste au fost blocate, Tănase a pariat că Boris Johnson nu va contacta virusul SARS-CoV-2 și a pierdut, prim-ministrul britanic fiind testat pozitiv. Cartela din telefon a rămas și ea fără credit, însă operatorul de telefonie i-a transmis lui Tănase o ofertă „de nerefuzat" prin SMS. Dacă se înscrie în baza de date de marketing a operatorului pentru a primi reclame, Tănase va primi un credit de 5 € pentru încărcarea cartelei.

Banca i-a respins lui Tănase solicitarea de acordare a unui credit de nevoi personale, în principal, din cauza tiparului de cheltuieli realizate cu cârdul (plăți semnificative și recurente către operatori de jocuri de noroc și case de pariuri), a comportamentului de plată din trecut și a domeniului turistic în care activează - sau, mai bine spus, *cvasiacti- vează,* întrucât angajatorul a fost puternic afectat de măsurile restrictive impuse de guvern în contextul pandemiei. Astfel, banca a considerat că ar fi prea riscant să îi acorde un credit având în vedere că predispoziția pentru pariuri poate reliefa o dependență greu de controlat, împrejurare ce nu prea este congruentă cu o disciplină corespunzătoare de returnare a ratelor de credit. De asemenea, banca a luat în considerare și stabilitatea locului de muncă a lui Tănase, având în vedere că angajatorii din această industrie trebuie să-și optimizeze bugetele. Și, ca situația să fie și mai neplăcută pentru Tănase, după reîncărcarea cartelei și accesarea

internetului și aplicațiilor, ecranul lui Tănase este bombardat de reclame și mesaje care îl îndeamnă să reia pariurile pentru a-și repara situația financiară.

Ce au în comun toate aceste interacțiuni la care este supus Tănase? Atât mesajele primite de la operatorii de telefonie, respectiv jocuri de noroc, cât și procesul de creditare cu banca implică prelucrări de date cu caracter personal ce ridică întrebări în ceea ce privește corectitudinea comportamentului organizațiilor respective față de Tănase[143].

8.4.1. Oferta primită prin SMS

Pentru a putea transmite această ofertă către Tănase, operatorul de telefonie a utilizat numărul lui de telefon. Prin urmare, chiar și dacă operatorul nu ar avea datele de identificare ale lui Tănase, transmiterea SMS-ului reprezintă o prelucrare de date cu caracter personal. Se pun două probleme în această situație:

(i) este acceptabil ca o companie să poată transmite astfel de oferte prin SMS, fără a obține, în prealabil, acordul destinatarului?

(ii) este etică practica de a oferi stimulente pentru ca cineva să accepte să primească comunicări comerciale (reclame) în schimbul unor beneficii?

Să începem cu prima întrebare. în primul rând, regulile privind protecția datelor cu caracter personal sunt un apanaj al dreptului la viață privată, a cărui primă definiție, discutată mai sus, se potrivește foarte bine în acest context *(dreptul de a fi lăsat în pace).* în al doilea rând, persoanele și-ar dori și ar trebui să dețină controlul în ce privește primirea de oferte. Exprimarea și retragerea consimțământului reprezintă cea mai bună modalitate de exercitare a acestui control. în al treilea rând, din perspectivă juridică, consensul legislativ (cel puțin la nivel european) a fost în sensul reglementării regulii potrivit căreia cel puțin pentru

143Așa cum am precizat, acest capitol nu își propune să ofere tratamentul juridic acestor situații conform normelor de protecția datelor aplicabile, ci mai degrabă să atragă atenția componentei etice inerente utilizării datelor privitoare la persoane fizice.

anumite canale de comunicare automate (de pildă, e-mail, SMS, sisteme de apelare automată fără operator uman) comunicările comerciale nesolicitate nu pot fi transmise (cu anumite excepții) fără acordul prealabil al persoanei în cauză. Astfel, pare că există o serie de motive care să ne conducă spre un răspuns negativ la această întrebare.

Totuși, în măsura în care operatorul telecom nu a obținut consimțământul persoanei pentru transmiterea comunicărilor comerciale pentru un SMS, ar putea să îi transmită un SMS pentru a îi solicita acordul sub forma unei oferte? Și în acest caz răspunsul ar fi negativ, întrucât s-ar eluda rațiunea normei, aceea de a proteja persoanele împotriva unei avalanșe de reclame, întrucât toate companiile *ar primi liber* la a transmite, pe aceste canale, invitații la înscrierea în bazele de date de marketing, în loc de reclamele efective. Din acest motiv, și cadrul legal actual protejează persoanele de astfel de practici, definiția legală a comunicării comerciale[144] fiind largă și acoperind și tipul de comunicare ca cea primită de Tănase. Prin urmare, sub acest aspect, operatorul Telecom nu a avut un comportament dezirabil, mergând chiar până la încălcarea normelor aplicabile de protecția datelor[145].

Totuși, din punctul de vedere etic și chiar al prevederilor

144Potrivit art. 1, pct. 8 din Legea 365/2002 privind comerțul electronic, comunicarea comercială este definită ca „orice formă de comunicare destinată să promoveze, direct sau indirect, produsele, serviciile, imaginea, numele ori denumirea, firma sau emblema unui comerciant ori membru al unei profesii liberale; nu constituie prin ele însele comunicări comerciale următoarele: informații permițând accesul direct la activitatea unei persoane fizice sau juridice, în special un nume de domeniu sau o adresă de poștă electronică, comunicări legate de produsele, serviciile, imaginea, numele ori mărcile unei persoane fizice sau juridice, efectuate de un terț independent față de persoana în cauză, mai ales atunci când sunt realizate cu titlu gratuit”.

145Pentru detalii, vezi speța Vodafone menționată în prima secțiune.

juridice în vigoare, lucrurile nu sunt atât de tranșante în ce privește posibilitatea promovării produselor prin mijloace care implică prelucrări de date, în domeniul protecției datelor, și interesele legitime ale operatorilor de date sunt luate în considerare și pot constitui temei legal de prelucrare a datelor. Astfel, chiar și cadrul normativ aplicabil recunoaște, cu respectarea anumitor condiții, posibilitatea operatorilor de a transmite reclame pe alte canale, precum prin poștă sau prin apeluri telefonice cu operator uman (în continuare denumită *derogare de mijloace).* Mai mult, regula consimțământului aplicabilă pentru anumite canale (cum ar fi SMS, e-mail) nu este absolută, existând derogări de la ea în cazul în care destinatarul este deja client al operatorului, iar acesta promovează produse similare cu cele achiziționate (în continuare, *derogare pentru clienți)*[146]*.* în aceste cazuri se presupune fie că valoarea totală a costurilor suportate de destinatarii comunicărilor este mai mică (în cazul derogării de mijloace)[147], fie că aceștia ar putea avea mai multe beneficii când primesc comunicările, având în vedere că acestea vizează produse pentru care deja și-au manifestat în mod decisiv interesul prin achiziție (derogarea pentru clienți). în amândouă cazurile, așadar, utilitatea pentru persoanele vizate este luată în calcul, iar la acest lucru se adaugă și faptul că ele pot oricum refuza aceste procese.

Mai general, ar rezulta că abordarea care stă la baza reglementării comunicărilor de marketing are rolul de a minimiza costul total resimțit de destinatari. Costul total este redus prin regula consimțământului prealabil al destinatarului, ce trebuie exprimat pentru canalele de comunicare care produc costuri totale mai mari (e-mail, SMS, apel automat). Astfel, vor primi

146în acest sens, vezi art. 12, alin. 2 din Legea 506/2004.

147în acest sens, este relevant considerentul 42 al Directivei 2002/58/CE: ,,[a]lte forme de marketing direct care sunt mai costisitoare pentru expeditor și nu impun abonaților sau utilizatorilor niciun fel de costuri, cum ar fî apelurile telefonice directe, pot justifica menținerea unui sistem care să permită abonaților și utilizatorilor să indice faptul că nu doresc să primească astfel de apeluri”.

comunicări pe aceste canale un număr mai mic de persoane care doresc acest lucru. Totodată, regula permite operatorilor să transmită astfel de comunicări fără a fi necesar acordul persoanei în situațiile în care costurile totale nu pot fi maximizate datorită canalului de transmitere. Spre exemplu, în cazul apelurilor cu operator uman, este dificil să realizezi mii de apeluri fără o armată de angajați în *call center*[148].

Reglementarea pleacă de la aceste presupoziții în condițiile în care, intuitiv, un apel telefonic de marketing prin operator uman realizat fără acordul persoanei este mai intruziv decât un e-mail pe care poate să nu îl citească. Putem explica acest lucru raportându-ne chiar la abordarea utilitaristă folosită inclusiv de Harsanyi: apelurile telefonice automate și e-mailurile generează costuri pentru un număr potențial de persoane mult mai mare față de apelurile cu operator uman, chiar dacă aceste costuri sunt mai reduse pentru fiecare persoană în parte. în măsura în care am aplica un principiu care să îi prioritizeze pe cei mai dezavantajați, putem afirma că cel puțin derogarea de mijloace nu ar constitui o regulă dezirabilă, sub aspectul apelurilor telefonice cu operator uman - deși utilitatea totală ar fi mai mare, costurile ar fi resimțite integral doar de câțiva indivizi (care ar putea fi considerați cei mai dezavantajați din această perspectivă).

în ce privește derogarea pentru clienți, se observă o abatere și mai disruptivă de la regulă, întrucât pare că operatorii pot transmite reclame chiar și prin e-mailuri *în masă,* SMS-uri sau apeluri telefonice fără operator uman, ceea ce facilitează realizarea unui număr foarte mare de contacte cu un efort minim. Totuși, ca orice excepție, derogarea pentru clienți se aplică în mod limitativ situațiilor care îndeplinesc mai multe condiții cumulative, dintre care trei sunt esențiale pentru a înțelege rațiunea derogării: reclama să vizeze doar produse similare cu

148Este relevant și considerentul 41 al Directivei 2002/58/CE: ,, [î]n contextul unei relații [cu] client [ul] existente, este firesc să se permită folosirea detaliilor de contact electronice pentru ofertele de produse sau servicii similare, dar numai de către aceeași companie care a obținut detaliile de contact în conformitate cu Directiva 95/46/CE”.

cele achiziționate deja de destinatar; adresa de e-mail să fie obținută direct de la destinatar, cu ocazia achiziției; destinatarul să nu se fi opus inițial acestei prelucrări, deși i s-a oferit această posibilitate într-o manieră facilă[149]. îndeplinirea primei condiții sugerează că reclama poate viza doar produse similare cu cele față de care destinatarul a manifestat deja interes. Putem asuma așadar că există o probabilitate rezonabilă ca acești destinatari să resimtă utilitate când primesc astfel de informații. La această probabilitate contribuie (într-o mică măsură) și împrejurarea că destinatarul a fost de acord să furnizeze datele de contact. Atribui o pondere redusă acestei condiții întrucât, în mediul online de astăzi, foarte multe dintre achiziții sunt făcute prin platforme de internet unde furnizarea datelor de contact este oricum obligatorie. în ce privește ultima condiție, aceasta vine să ofere destinatarului posibilitatea să se opună din start procesului, cu costuri minime, de obicei prin simpla bifare a unei căsuțe. Astfel, chiar și dacă aceste comunicări ar genera costuri în loc de beneficii, destinatarul poate evita costurile cu un efort minim. Prin urmare, derogarea pentru clienți pare să întărească ideea că această excepție este consistentă cu un principiu Utilitarist.

Privitor la cea de-a doua întrebare (dacă este etică practica de a oferi stimulente pentru ca cineva să accepte să primească comunicări comerciale, reclame în schimbul unor beneficii), problema rezidă într-una dintre condițiile consimțământului, și anume aceea de a fi liber exprimat[150]. în prezența unui consimțământ forțat, mecanismul devine iluzoriu întrucât asumpția care stă la baza acestuia (persoana are control asupra procesului) nu mai este validă. Din acest motiv, un consimțământ obținut în condițiile în care nu există o opțiune reală între a consimți sau nu (spre exemplu, un acord obținut sub amenințare) poate reprezenta diferența între un temei de prelucrare valabil și

149Din punct de vedere legal, există mai multe condiții ce trebuie îndeplinite, cum ar fi informarea corespunzătoare a persoanei vizate, furnizarea unei posibilități de dezabonare cu ocazia fiecărei comunicări comerciale etc.

150Pentru o discuție a premiselor consimțământului informat, vezi capitolul Oanei Baluță din acest volum.

unul nevalabil, între un contract civil valid și unul anulabil sau chiar între un comportament legitim și unul care se înscrie în tiparul unei infracțiuni.

în exemplul nostru s-ar putea susține că operatorul de telefonie mobilă îl *invită* pe Tănase să se înscrie în baza de date de marketing cu o ofertă atât de tentantă, încât acesta ar fi constrâns să o accepte, în special în situația în care Tănase întâmpină dificultăți financiare. Această interpretare poate primi muniție și din partea recomandărilor privind consimțământul ale Comitetului European pentru Protecția Datelor (CEPD)[151]. în recomandări (CEPD: 2020, p. 7) se arată că, „dacă persoana vizată nu are nicio alegere reală, se simte obligat să consimtă sau va suporta consecințe negative dacă nu consimte, atunci consimțământul nu va fi valabil".

Conform interpretării examinate, Tănase s-ar simți obligat să își dea acordul de înscriere în baza de date de marketing întrucât, dacă nu ar consimți, ar suferi consecințe negative sub forma neprimirii bonusu- lui. însă, dacă analizăm cu atenție, această interpretare nu este plauzibilă din mai multe motive. în primul rând, libertatea consimțământului ar trebui apreciată în funcție de doi factori: (a) dacă persoana poate sau nu să refuze oferta (refuzând să își dea acordul pentru a fi inclus în baza de date de marketing); (b) dacă refuzul i-ar genera anumite pierderi lui Tănase față de statu-quoul actual[152].

în ce privește primul factor, este destul de limpede că oferta poate fi refuzată, Tănase având posibilitatea să spună *nu* prelucrării de date cu privire la înregistrarea detaliilor de contact în baza de date de marketing a operatorului de telefonie. Este adevărat că asupra lui Tănase acționează anumite constrângeri[153],

151Organism european independent format, în principal, din reprezentanți ai autorităților naționale de protecția datelor din statele SEE-AELS care contribuie la interpretarea unitară a GDPR și a normelor de protecția datelor prin emiterea de ghiduri și recomandări.

152vorba de patrimoniul lui Tănase reprezentat de totalitatea drepturilor și obligațiilor acestuia.

153Reprezentate de beneficiul primit în urma acordării consimțământului de marketing, în condițiile în care acesta se

însă decizia finală îi aparține, iar alegerea este una reală.

Libertatea consimțământului trebuie apreciată și prin prisma unei pierderi suferite de Tănase în cazul în care refuză. Dacă refuzul generează o pierdere semnificativă pentru el, Tănase ar fi constrâns să accepte prelucrarea de date, iar alegerea nu ar fi una efectivă. Pierderea însă ar trebui raportată la statu-quoul actual, adică la patrimoniul lui Tănase de la momentul opțiunii. Dacă privim astfel lucrurile, concluzia este că acesta nu va pierde nimic. în caz contrar, dacă am lua în considerare nu doar statu-quoul actual, ci și potențialul beneficiu primit de Tănase, considerând că acesta reprezintă o pierdere pentru el, s-ar extinde nejustificat situația la care facem referire (patrimoniul persoanei). Aceasta pentru că reîncărcarea cartelei nu este un beneficiu care i se cuvine lui Tănase în mod implicit, el nefiind îndreptățit să obțină cei 5 € fără să ofere nimic în schimb. Altfel spus, în absența ofertei transmise de operatorul de telefonie, Tănase nu ar fi beneficiat de reîncărcare gratuită. Astfel, am putea spune cel mult că refuzul lui Tănase vine la pachet cu un beneficiu nerealizat, dar nu cu o pierdere sau cu un prejudiciu direct. Altfel spus, refuzul nu implică pierderea a ceva ce Tănase avea deja sau la care era îndreptățit.

în plus, *ad absurdum,* aplicând interpretarea că beneficiul nerealizat este o pierdere pentru Tănase (împrejurare ce invalidează consimțământul întrucât acesta nu este liber exprimat), ar rezulta că, în măsura în care cineva vă oferă o sumă mare de bani doar în schimbul datelor de contact (e-mail, număr de telefon) pentru a primi oferte și comunicări comerciale, tranzacția ar fi invalidată din cauza nevalabilității consimțământului. Rezultatul tranzacției este Pareto superior[154] situației anterioare, întrucât nimeni nu pierde și amândouă părțile câștigă. Prin urmare, putem afirma că interdicția unei astfel de tranzacții este social indezirabilă. Interesant este că la această concluzie ar ajunge decidenții aflați sub vălul de ignoranță indiferent de principiile generate, întrucât soluția

regăsește în circumstanțe economice dificile.

154Rezultatul unei tranzacții este Pareto superior față de statu-quo dacă niciun participant la tranzacție nu pierde și cel puțin unul câștigă.

(permiterea unei astfel de tranzacții) este avantajoasă și pentru actorul mai dezavantajat (Tănase).

De asemenea, luând în considerare cele de mai sus, relația lui Tănase cu operatorul de telefonie nu se poate circumscrie în niciuna dintre principalele teorii ale exploatării. Nicholas Vrousalis (2018) inventariază trei tipuri de teorii care explică relațiile exploatative: teorii teleologice, teorii bazate pe respect și teorii bazate pe libertate. Primele teorii au în vedere producerea unui prejudiciu sau compromiterea șanselor unei prestații reciproce. A doua categorie de teorii vizează exploatarea sub forma vătămării demnității și drepturilor. A treia categorie tratează exploatarea ca formă de atingere a libertății și autonomiei. în cazul nostru, Tănase nu suferă niciun prejudiciu, nu pierde o prestație din partea operatorului, nu este pus într-o lumină proastă ce i-ar putea leza demnitatea sau drepturile și nu este constrâns să accepte oferta altcumva decât prin chiar avantajele oferite de operator.

8.4.2. Refuzul acordării creditului de nevoi personale

Așa cum spuneam în cadrul situației ipotetice, banca i-a respins cererea de creditare întrucât Tănase avea un comportament riscant ce indica o probabilitate relativ mare de a nu returna împrumutul. Refuzul acordării împrumutului prezintă relevanță atât din punctul de vedere al dreptății, întrucât decizia poate să-l afecteze pe Tănase într-o măsură semnificativă (în special luând în considerare starea lui materială precară), aplicarea automată a criteriilor menționate având potențialul de a-1 discrimina, cât și din punctul de vedere al protecției datelor, decizia reprezentând rezultatul prelucrării datelor agregate în modelul de risc al băncii[155]. Se pune problema în ce măsura este etic ca banca:

(i) să utilizeze sisteme automate de decizie sub forma unor

155Noțiunea de *model de risc* desemnează algoritmul/criteriile prin care o instituție financiară aproximează capacitatea unei persoane de a rambursa un credit. în cele mai multe cazuri, instituțiile financiare folosesc formule matematice care agregă ponderat mai multe informații (vârsta, veniturile, starea civilă, industria în care activează persoana, gradul de îndatorare,

algoritmi care să calculeze capacitatea de rambursare exclusiv în baza anumitor criterii limitative;

(ii) să stabilească anumite criterii care să ducă la refuzul acordării unui credit fără a lua în considerare circumstanțele particulare ale unei persoane.

Problema discriminării realizate prin intermediul algoritmilor este foarte actuală, în special când vorbim despre algoritmii utilizați în cadrul dezvoltării sistemelor de inteligență artificială[156] [157]. Cu titlu de exemplu, o situație recentă care a generat un scandal național este legată de utilizarea algoritmilor în evaluarea elevilor înscriși la examenul A-Level din Regatul Unit, cu efecte discriminatoare pentru anumite categorii de elevi[158]. Cu toate acestea, beneficiile generale ale sistemelor automate de decizie și ale profilărilor sunt recunoscute chiar și de către CEPD în ghidul care adresează această problematică[159], unde se punctează că aceste modalități de prelucrare automată aduc beneficii operatorilor, precum creșterea eficacității și economia de resurse (CEPD: 2018, p. 4). în plus, există mai multe situații în care prelucrările de date integrate în algoritmi ce pot părea intruzivi prezintă și beneficii, chiar și pentru persoanele ale căror date sunt prelucrate. Dintre aceste menționăm câteva:

a) mai multe platforme online plasează recomandări, conținut (articole, înregistrări video etc.) pe baza materialelor media consumate anterior. Acest proces permite utilizatorilor să descopere cu ușurință noi arii de interes pe baza preferințelor manifestate anterior;

b) plasarea de reclame online cu privire la anumite produse față

156 comportamentul anterior de plată etc.), rezultatul privind acordarea creditului și limita de credit fiind obținut, de obicei, în mod automat.

157 Vezi, de exemplu, Berk (2017).

158 Pentru mai multe detalii, vezi https://ico.org.uk/about-the-ico/news-and- events/news-and-blogs/2020/08/statement-in-response-to-exam-results/, accesat pe 9.12.2020.

159 Ghidul WP251.revl *Orientări privind procesul decizional automatizat și crearea de profiluri în sensul Regulamentului (UE) 2016/679.*

de care utilizatorii manifestă un anumit interes. Acest mecanism ajută utilizatorii să ia decizii informate având ocazia să compare produse similare comercializate de operatori concurenți.

Nu în ultimul rând, aceste mecanisme pot exclude factorul uman (subiectiv) din decizie, promovând o practică unitară a operatorului (în cazul nostru, banca), ceea ce servește dezideratul egalității de tratament. Se previne, printre altele, și situația în care o persoană ar merge la două sucursale diferite ale aceleiași bănci, iar creditul solicitat ar fi oferit de cea de-a doua sucursală după o primă încercare eșuată. De asemenea, uneori factorul uman poate fi chiar cel care discriminează oferind tratamente diferite pentru persoane diferite aflate în situații asemănătoare.

De aici ar rezulta că utilizarea algoritmilor este oportună câtă vreme algoritmul nu produce discriminări inacceptabile. Spun discriminări inacceptabile întrucât vom vedea că sunt anumite criterii obiective care trebuie luate în considerare în decizia automată (în cazul nostru, de acordare a creditului) și care sunt dezavantajoase pentru anumite categorii de persoane, negând chiar posibilitatea accesării unui bun (creditul). Un exemplu în acest sens este gradul de îndatorare al solicitantului de credit, un nivel ridicat fiind incompatibil cu acordarea unei finanțări întrucât riscul de nerambursare ar fi foarte mare.

Ar putea părea că persoanele care au deja credite active pentru care trebuie să aloce o pondere mare din venituri sunt discriminate, întrucât acestora li se refuză finanțarea. Cu toate acestea, o astfel de măsură protejează mai multe interese și valori:

a) interesul băncii de a recupera suma finanțată;
b) protecția solvabilității solicitantului de credit și prevenirea intrării acestuia în incapacitate de plată;
c) interesul general referitor la stabilitatea sistemului financiar-bancar.

Mă voi referi la cele trei categorii de interese ca fiind *interese protejate.*

Din pricina multitudinii de interese (contradictorii) protejate, a faptului că argumentul (b) pare să aibă o pondere mai mică față

de celelalte două[160], precum și a dezechilibrului de puteri dintre Tănase și bancă, permiterea discriminării pare să fie incompatibilă cu principiul diferenței sugerat de Rawls, fiind în dezavantajul părții mai slabe a relației contractuale. Pe de altă parte, principiul Utilitarist nu este atât de restrictiv, luând în considerare și interesele operatorilor de date, chiar dacă se poate interpreta că aceștia se află într-o postură avantajoasă față de consumatori precum Tănase. De altfel, cadrul legal aplicabil instituțiilor de credit *obligă* băncile să discrimineze, impunând mai multe norme de prudență bancară pe care instituțiile de credit trebuie să le respecte în activitatea de creditare. De exemplu, în România limita gradului de îndatorare este reglementată prin Regulamentul BNR nr. 17/2012 la 40%. Acest prag este calculat și aplicat automat de bancă (inclusiv față de Tănase), decizia de refuz fiind automată. în caz contrar, banca nu ar respecta prevederile legale aplicabile.

în speța noastră mai apar criterii suplimentare care conduc la decizia de refuz în legătură cu pariurile plasate de Tănase. Domeniul turistic, în care el activează, este puternic afectat de măsurile restrictive luate în contextul crizei epidemiologice, fapt ce se traduce într-o instabilitate a veniturilor din care Tănase ar urma să ramburseze ratele creditului solicitat. De asemenea, variabila legată de plasarea recurentă a unor sume mari către case de pariuri pare să fie un indicator ce ridică semne serioase de întrebare cu privire la securitatea unui împrumut. în mod intuitiv, orice persoană va avea o reținere să împrumute bani chiar și unui apropiat când acesta prezintă simptomele unei dependențe de jocuri de noroc. De aceea, putem presupune, în mod rezonabil, că decidenții utilitariști de sub vălul ignoranței ar accepta utilizarea acestor informații ca fiind o variabilă ce influențează procesul de creditare, sub rezerva respectării unei condiții importante: proporționalitatea. în acest context, proporționalitatea se poate atinge prin respectarea următorului principiu: concluziile băncii despre Tănase și capacitatea lui de

160 Luând în considerare că atingerea adusă intereselor (a) și (c) conduce în mod direct și imediat la efecte macroeconomice negative pentru întreaga populație.

rambursare prin raportare la activitatea de parior trebuie să fie la fel de puternice ca dovezile reprezentate de datele care atestă interacțiunea solicitantului de credit cu acest tip de activități. Astfel, dacă Tănase ar paria sume modice doar când joacă naționala României, acest fapt nu ar trebui să cântărească greu în decizia de creditare. în schimb, dacă pariurile plasate sunt recurente și ating o valoare comparabilă cu veniturile lui Tănase (informații la care banca are acces în mod legitim pentru a calcula gradul de îndatorare), atunci acest factor poate fi decisiv în decizia de (ne)acordare a creditului. în mod similar ar trebui pusă problema și în cazul celorlalți factori (comportament de rambursare necorespunzător, instabilitate a domeniului de activitate).

8.4.3. Primirea reclamelor

In cazul ipotetic descris, Tănase primește reclame nu doar de la operatorul de telefonie mobilă (prin SMS), ci și de la operatori de jocuri de noroc care l-au profilat cu interese pentru acest domeniu, pentru a-i livra reclame potrivite cu interesele lui (în acest caz, cu slăbiciunile lui). în termeni simpli, profilarea presupune extragerea unor concluzii despre o anumită persoană prin aplicarea unor criterii automate pe baza datelor acelei persoane[161]. De obicei, procesul de profilare este finalizat prin încadrarea persoanei într-o anumită categorie (profil) pentru a lua o decizie în legătură cu aceasta (spre exemplu, tipul de reclamă care urmează să-i fie afișat). Astfel, în termeni generali, comportamentul online al lui Tănase este monitorizat prin

161 Pentru o definiție mai precisă, a se vedea art. 4, alin. 4 din GDPR: *creare de profiluri* înseamnă „orice formă de prelucrare automată a datelor cu caracter personal care constă în utilizarea datelor cu caracter personal pentru a evalua anumite aspecte personale referitoare la o persoană fizică, în special pentru a analiza sau prevedea aspecte privind performanța la locul de muncă, situația economică, sănătatea, preferințele personale, interesele, fiabilitatea, comportamentul, locul în care se află persoana fizică respectivă sau deplasările acesteia”.

utilizarea de *cookies*[162] sau a tehnologiilor similare cu ajutorul cărora se adună informații despre modul în care Tănase interacționează cu domeniile de internet (ce pagini vizitează, ce tip de conținut consumă, ce produse achiziționează etc.) pentru a determina preferințele utilizatorului (în cazul nostru, apetența pentru jocuri de noroc). în baza acestui profil determinat, Tănase primește reclame la jocuri de noroc pe paginile de internet vizitate, chiar dacă nu sunt de profil.

Prelucrarea datelor prin intermediul coofc/e-urilor și a tehnologiilor similare ridică mai multe probleme de etică și protecția datelor, în special cu privire la transparența acestui demers și la consimțământul necesar realizării acestei profilări, o parte dintre probleme fiind similare celor de la consimțământul de marketing. Voi analiza aici problemele ridicate de plasarea reclamelor la jocuri de noroc unor utilizatori cu risc de dependență[163].

Așadar, este legitim ca o companie să speculeze slăbiciunea unui jucător la jocuri de noroc pentru a-1 atrage prin reclame să investească și mai mulți bani în acest potențial viciu? Acest aspect sensibil este discutat și de CEPD în Ghidul WP251 menționat anterior:

[O] prelucrare care ar putea să aibă în general un impact redus asupra persoanelor poate avea, în fapt, un efect semnificativ pentru anumite grupuri sociale, cum ar fi grupurile minoritare sau adulții vulnerabili. De exemplu, o persoană despre care se știe că se confruntă cu dificultăți financiare sau care este susceptibilă să se confrunte cu astfel de dificultăți, care primește

162Un *cookie* reprezintă un fișier de tip *txt* care este stocat/plasat în dispozitivul unui utilizator în momentul în care acesta accesează un domeniu de internet ce folosește tehnologie colectoare de *cookie-uri* și are rolul de a-1 identifica pe utilizatorul respectiv pentru a-1 recunoaște în interacțiuni viitoare cu pagini de internet ce folosesc aceleași *cookie-uri.*

163Prelucrarea datelor prin aceste tehnologii pune o serie mai largă de probleme (informarea persoanei, profilarea în scopul servirii de publicitate electorală, cum este celebrul caz al Cambridge Analytica, utilizarea datelor în cadrul algoritmilor de *real time bidding* etc.).

în mod regulat anunțuri publicitare pentru credite cu dobândă mare, poate să accepte aceste oferte și să se îndatoreze și mai mult (CEPD: 2018, p. 24).

Cu alte cuvinte, plasarea aceleiași reclame afectează în mod diferit utilizatorii în funcție de contextul în care se află aceștia.

S-ar putea invoca însă că aceste reclame pot fi plasate fără probleme și la televizor, unde pot fi vizionate inclusiv de persoane dependente de jocuri de noroc sau cu probleme financiare. într-o interpretare rezonabilă, s-ar putea considera că este excesivă interzicerea generală a acțiunilor de promovare a jocurilor de noroc doar pentru că anumiți potențiali destinatari ai reclamelor nu s-ar putea abține să achiziționeze produsele promovate la simpla vedere a materialului publicitar. Totuși, în cazul lui Tănase situația este diferită, întrucât reclama este plasată *cu dedicație,* ca urmare a profilării lui prin prelucrarea datelor sale. Prin urmare, operatorul încearcă să speculeze avantajul pe care îl are - posibilitatea de a determina interesul lui Tănase pentru produsul lui - pentru a-și crește semnificativ șansele de a avea succes în urma plasării reclamei. Cu toate acestea, este dificil să punem semnul de egalitate între a specula interesul lui Tănase pentru jocuri de noroc și a specula vulnerabilitatea lui. în primul caz, specularea interesului lui Tănase pentru jocuri de noroc nu face decât să faciliteze întâlnirea dintre cerere și ofertă, oferind mai multe opțiuni utilizatorului. în al doilea rând însă, efectul real este reprezentat de exploatarea vulnerabilității utilizatorului, forțând într-o oarecare măsură persoana dependentă să ia o decizie pe care în absența dependenței nu ar fi luat-o.

Se pune atunci problema dacă pe baza datelor utilizate la profilare se poate determina doar interesul persoanei vizate pentru un produs sau și dependența pentru acesta. Este adevărat că beneficiarul reclamei are acces și la date ce țin de plățile recurente frecvente făcute de Tănase, dar acest aspect izolat nu constituie, luat singular, un element pentru a pune un diagnostic de dependență de jocuri. Pentru a putea aproxima cu un grad mai mare (rezonabil) de acuratețe dacă Tănase este o persoană vulnerabilă (dependentă de jocurile de noroc), este nevoie de mai multe informații, cum ar fi nivelul de venituri sau gradul de înda-

torare. în absența celorlalți indicatori, nu se poate determina măsura în care Tănase ar avea sau nu o problemă cu jocurile de noroc. Plățile frecvente și sumele considerabile de bani ar trebui raportate la capacitatea lui de a suporta aceste cheltuieli. Așa stând lucrurile, se poate observa un paradox în această situație: pentru a respecta rigorile principiului echității în protejarea persoanelor vulnerabile ar fi necesar să devii și mai intruziv și să colectezi și mai multe date despre persoana în cauză. Apreciez totuși că acest caz ar trebui rezolvat prin necolec- tarea acestor date, întrucât prelucrarea ar fi excesivă. Operatorul ar trebui să ia astfel de măsuri dacă deține deja (în mod legitim) informațiile care l-ar califica pe Tănase drept persoană vulnerabilă. Altfel este situația băncii, care este obligată prin lege să facă o evaluare extensivă a situației financiare a lui Tănase.

în concluzie, regula pe care o putem desprinde din speța noastră este că obligația de a proteja persoanele vulnerabile în campaniile de marketing cu privire la anumite produse (spre exemplu, produse bancare, produse oferite de cazinouri etc.) este dezirabilă din punct de vedere etic. Această obligație survine când cu informațiile deținute în mod legitim de operatorul de date se poate aproxima că există o probabilitate rezonabilă ca persoana vizată să fie vulnerabilă.

Sub aspectul celor două mecanisme de decizie de sub vălul ignoranței, pare că, atunci când informația nu este suficient de concludentă pentru a încadra un individ în categoria persoanelor vulnerabile, obținem rezultate diferite. Astfel, este posibil ca un principiu Utilitarist să permită o astfel de regulă având în vedere o utilitate medie mai mare, în timp ce un principiu ce caută să îi prioritizeze pe cei mai dezavantajați (cum ar fi raționamentul maximin) să dicteze instituirea unei prezumții relative de vulnerabilitate a persoanei în cauză, caz în care prelucrarea nu ar putea fi desfășurată. Dar, în cazul anumitor exemple extreme (reclame la produse plasate cu dedicație persoanelor cu privire la care nu există dubii că sunt dependente), pare că amândouă mecanismele de decizie aflate în discuție (cel maximin și cel Utilitarist) ar putea da un rezultat similar. Astfel, costul prelucrării pentru persoanele dependente este foarte mare

(aceștia fiind stimulați să cheltuie mai mult sau să îndure expunerea constantă la factorul care creează dependență) în condițiile în care utilitatea marginală a operatorului generată de expunerea reclamelor pentru aceste persoane nu aduce un beneficiu semnificativ.

8.5. Concluzii

Exemplul ipotetic analizat ilustrează că domeniul protecției datelor și rigorile eticii se intersectează în mod constant inclusiv în practica de zi cu zi, echitatea fiind ridicată la rang de principiu în GDPR. Analiza ipotezelor de lucru din cadrul speței denotă că problemele de protecția datelor care au și o relevanță în planul echității pot fi întâlnite într-o multitudine de interacțiuni sociale: de pildă, SMS-uri de marketing transmise de operatori, acordarea de credite, profilări realizate în mediul online pentru transmiterea de publicitate comportamentală.

în acest capitol am încercat să operaționalizez valoarea echității, pornind de la conceptul de văl de ignoranță și de la interpretările lui Rawls și Harsanyi cu privire la modul în care arată procesul decizional, analizând în ce măsură anumite reguli de protecția datelor satisfac această valoare. De asemenea, vălul ignoranței poate fi util în special în situațiile în care anumite activități de prelucrare delicate, care produc utilitate mare pentru operator, dar și costuri semnificative pentru persoanele vizate sunt guvernate de principii generale (echitate, proporționalitate) fără a exista *norme metodologice* de aplicare a acestor reguli generale la situația specială. Cu toate acestea, trebuie remarcat că în multe dintre situațiile practice este dificil de aproximat atât utilitatea generată de prelucrarea datelor de către operatori (în special în cazul informațiilor incomplete), cât și costurile potențiale generate de aceste prelucrări pentru persoanele vizate (spre exemplu, posibilitatea ca datele privind preferințele unor persoane să fie abuzate de un operator).

Idei principale

1. Majoritatea interacțiunilor pe care le avem în era digitală generează date cu caracter personal, care contribuie la o cât mai bună identificare și descriere a noastră.
2. în funcție de modul în care sunt utilizate, datele pot limita

libertățile și accesul cetățenilor la anumite bunuri și servicii, cum ar fi accesarea unui credit sau libertatea de mișcare (în ipoteza monitorizării GPS), aspect ce ridică problema eticii proceselor de prelucrare a datelor.

3. Echitatea unei reguli de prelucrare se poate determina prin aplicarea anumitor instrumente filosofice, precum vălul de ignoranță propus de John Rawls.
4. Un exemplu ilustrativ atât pentru componenta etică a utilizării datelor, cât și pentru relevanță este reprezentat de analiza automată a datelor financiare cu privire la un solicitant de credit realizată de către o bancă.
5. Alte exemple relevante sunt reprezentate de necesitatea și libertatea exprimării consimțământului pentru a primi comunicări comerciale, respectiv realizarea de profiluri intruzive în mediul online pentru a livra publicitate comportamentală.

Referințe bibliografice

Băltărețu, R. (2020), „Manevra înșelătoare prin care Vodafone a vrut să profite de datele clienților: peste 400.000 de abonați, vizați”, *Play tech,* https:// playtech.ro/2020/manevra-inselatoare-prin-care-vodafone-a-vrut-sa- profite-de-datele-clientilor-peste-400-000-de-abonati-vizati/

Berk, R. (2017), „An Impact Assessment of Machine Learning Risk Forecasts on Parole Board Decisions and Recidivism”, *Journal of Experimental Criminology,* 13, pp. 193-216.

CEPD (2018), „Orientări privind procesul decizional individual automatizat și crearea de profiluri în sensul Regulamentului (UE) 2016/679”, https:// www.dataprotection. ro/servlet/ViewDocument ?id= 1602

CEPD (2020), „Recomandările nr. 05/2020 privind consimțământul în baza Regulamentului 679/2019”, https://edpb.europa.eu/sites/edpb/files/files/ file 1 /edpb_guidelines_202005_consent_en.pdf

Gilboa, I. (2009), *Theory of Decision under Uncertainty*, Cambridge University Press, Cambridge (UK).

Harsanyi, J. (1975), „Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls’s Theory”, *American Political Science Review,* 69 (2), pp. 594-606.

Holvast, J. (2008), „History of Privacy”, în V. Matyas, S. Fischer-Hübner, D. Cvrcek și P. Svenda (eds.), *The Future of Identity in the Information Society,* Springer, Heidelberg, pp. 13-42.

Juridice.ro (2020), „CJUE. C-61/19, Orange România. Colectarea

și stocarea copiilor actelor de identitate de către un furnizor de servicii de telecomunicații mobile. Declarație de consimțământ prin intermediul unei căsuțe care trebuie bifată", *Juridice.ro,* https://www.juridice.ro/703266/cjue-c-61-19-orange-romania-colectarea-si-stocarea-copiilor-actelor-de-identitate- de-catre-un-furnizor-de-servicii-de-telecomunicatii-mobile-declaratie-de- consimtamant-prin-intermediul-unei-casute.html

Malgieri, G. (2020), „The concept of fairness in the GDPR: a linguistic and contextual interpretation", în *FAT '20: Proceedings of the 2020 Conference on Fairness, Accountability, and Transparency,* Association for Computer Machinery, New York, pp. 154-166.

Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice,* Belknap Press, Cambridge (MA).

Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness. A restatement,* Belknap Press, Cambridge (MA).

Ungureanu, M. (2018), „Utilitate așteptată și raționalitate în economia neoclasică", în M. Ungureanu (ed.), *Economia și psihologia deciziei. Introducere în economia comportamentală,* Institutul European, Iași, pp. 19-62.

Volacu, A. (2017), „Heterogeneous Rationality and Reasonable Disagreement in the Original Position", *Journal of Philosophical Research,* 42, pp. 131-148.

Vrousalis, N. (2018), „Exploitation: A Primer", *Philosophy Compass,* 13 (2), el2486.

Warren, S., și L. Brandeis (1890), „The Right to Privacy”, *Harvard Law Review,* 4 (5), pp. 193-220.

Capitolul 9

Etica relațiilor personale: iubirea, nu familia[1]

Anca Gheaus

Există adeseori tendința de a considera că relațiile familiale, chiar și cele de gradul doi sau trei, au un tip special de valoare pe care alte relații apropiate, cum ar fi prieteniile din afara familiei, nu o au. în capitolul de față voi argumenta că această opinie e greșită și voi sugera că valoarea relațiilor de prietenie și de rudenie provine din aceeași sursă: cea a iubirii. Acest lucru este, după cum voi explica, în parte eliberator și în parte îngrijorător.

Voi începe cu o serie de clarificări terminologice. în primul rând, voi vorbi despre iubire într-un sens foarte larg, care depășește diviziunile clasice precum cea dintre iubirea pasională și prietenie sau dintre iubirea pentru părinți și copii. în al doilea rând, mă voi baza pe ideea că atașamentele emoționale față de alții joacă un rol important pentru propria noastră bunăstare *(well-being)*[164 165]*,* făcând astfel relațiile apropiate indispensabile pentru o viață împlinită. în al treilea rând, când vorbesc despre „prietenie” mă refer la toate relațiile apropiate bazate pe afecțiune și intimitate și care, spre deosebire de relațiile familiale, sunt rezultatul alegerilor individuale. înțelese în acest mod, relațiile de prietenie și relațiile familiale se intersectează în mod evident - atât timp cât putem alege cu cine să ne căsătorim. Conferirea acestui sens ideii de prietenie are mai curând un rol stipulativ, în vederea realizării unei clarificări analitice: oamenii pot fi, și adeseori sunt, prieteni cu membrii propriilor familii. Și, după cum ar trebui să fie clar până la sfârșitul capitolului, cred că prietenia este forma ideală atât a relațiilor familiale, cât și a celor nonfamiliale.

Voi explica imediat de ce este important să recunoaștem că relațiile de prietenie și cele de familie au același tip de valoare. Pentru început însă, iată o explicație speculativă a motivului pentru care moralitatea convențională atribuie adeseori un tip special de valoare relațiilor familiale: pentru că ne alegem prietenii, dar nu rudele, legăturile cu acestea din urmă pot fi luate drept date. Mai mult, relațiile cu membrii familiei par mai rezistente la schimbare decât prieteniile, în special în contextele sociale în care familia este o instituție respectată, care impune costuri ridicate pentru indivizii ce deviază de la normele prescrise. Acest lucru contribuie la satisfacerea unei nevoi psihologice de siguranță: atât timp cât suntem parte a unei

164Acest capitol este o republicare (cu modificări minore) a articolului „Love, not the Family”, apărut în revista *Analize - Journal of Gender and Feminist Studies,* 11 (25), 2018, pp. 168-176.

165Vezi, spre exemplu, vasta literatură din domeniul teoriei atașamentului, ce își are rădăcinile în lucrările lui John Bowlby (1968, 1973, 1980).

familii, ne putem aștepta să nu fim abandonați - nu în absolut orice condiții, dar în aproape orice condiții. Este simplu să raționalizăm confortul securității prin atribuirea unei valori speciale relațiilor familiale. Nu caut să apăr acuratețea acestei speculații. Dar ea pare coerentă cu faptul că depindem de alții pentru a supraviețui în neobișnuit de lunga noastră copilărie (o copilărie foarte lungă fiind o trăsătură specifică ființelor umane). Și este de asemenea coerentă cu perspectivele socio-biologice care caută să explice importanța istorică a apartenenței la grupuri mici pentru împlinirea individuală *(flourishing)*[166].

Siguranța furnizată de relațiile familiale este amplificată de faptul că rudele au anumite roluri sociale: nu doar că nu putem să ni le alegem sau să renunțăm la ele - cu excepția soților -, dar rudele intră în viața noastră cu o serie de norme prestabilite care ne dirijează relația. Aceste norme acoperă mai multe aspecte ale relațiilor familiale: cum să îți tratezi părinții, copiii, frații și surorile, precum și rudele mai îndepărtate, cu cine te poți căsători și câți părinți poate să aibă un copil. Poate cel mai remarcabil fapt în acest context este convingerea că relațiile cu rudele noastre presupun anumite obligații speciale, care nu sunt ancorate în contracte sau promisiuni pe care ni le-am asumat în trecut (fie implicit, fie explicit). De exemplu, în multe societăți este de așteptat să-i oferi ospitalitate unui văr sau unei cumnate indiferent dacă ai o relație apropiată cu persoanele respective sau nu. Uneori, aceste norme au chiar un caracter legal: de pildă, există prevederi legislative ce conțin obligația de susținere financiară, și chiar emoțională, a părinților de către copiii lor adulți. Spre exemplu, guvernul chinez a modificat recent Legea pentru protecția drepturilor și intereselor vârstnicilor, pentru a impune copiilor adulți obligația de a vizita sau a păstra legătura cu părinții lor în vârstă, în vederea protejării bunăstării emoționale a celor din urmă. Nerespectarea acestei obligații atrage riscuri legale. Potrivit unui articol publicat în *The New York Times* în 2013,

[î] n aceeași zi în care noua lege a intrat în vigoare, un tribunal din orașul Wuxi a hotărât că un cuplu de tineri trebuia să o

166Vezi, spre exemplu, Wilson (1978).

viziteze pe mama de 77 de ani a soției - care își dăduse în judecată fiica și ginerele - cel puțin o dată la fiecare două luni pentru a se îngriji de nevoile sale spirituale, precum și pentru a-i plăti o compensație (Wong: 2013).

în România, un proiect de lege cu conținut asemănător, Legea recunoștinței între generații, se află, în momentul în care scriu aceste rânduri, în procedură legislativă[167]. Este o lege care, odată votată, ar transfera obligația de a asigura îngrijirea și bunăstarea părinților, bunicilor și străbunicilor din seama statului în seama copiilor. Ca atare, este o forma de privatizare.

Un alt exemplu este legislația privind adopțiile. Regula generală - în termeni legali, dar și în termeni de așteptări sociale - este cea potrivit căreia copiii sunt crescuți de părinții lor biologici, indiferent dacă acest lucru servește cel mai bine intereselor copiilor. în unele cazuri, custodia copiilor a fost obținută mai degrabă de părinții biologici, dar înstrăinați decât de părinții adoptivi față de care copilul este atașat - în ciuda faptului că judecătorii înțeleg că decizia este contrară intereselor copilului (Richards: 2010). Adopția, în special când presupune creșterea copiilor de către cineva care nu este rudă de sânge cu aceștia, este adeseori interpretată în cultura populară ca o alternativă inferioară (Muntean: 2016). în plus, în unele societăți, rudele au prioritate legală când vine vorba de adopție, chiar dacă această prioritate este în mod clar împotriva bunăstării copilului. Spre exemplu, până foarte recent, în România, un copil nu era adoptabil fără consimțământul explicit al rudelor sale până la al patrulea grad de rudenie. Statul trebuia să aștepte să treacă cel puțin un an pentru a da undă verde procedurii de adopție în cazul în care părinții sau alte rude nu puteau fi identificate sau refuzau să coopereze[168].

167Proiectul de lege este accesibil la adresa http://www.cdep.ro/proiecte/ bp/2019/400/60/2/pl462.pdf, accesat pe 9 noiembrie 2020.

168Astfel de prevederi au fost îndepărtate în ultima modificare la legea adopției, promulgată în noiembrie 2020 și disponibilă la adresa http://www. cdep.ro/pls/proiecte/upl_pck2015.proiect?idp= 17574, accesată pe 11 decembrie 2020.

în restul capitolului voi lăsa deoparte problema valorii speciale pe care o are, pentru copii, faptul că sunt crescuți de adulți implicați și grijulii, indiferent dacă părinții sunt înrudiți genetic sau nu, deoarece cazul copiilor este special: spre deosebire de adulți, copiii sunt dependent de grija altora, iar iubirea este doar unul dintre lucrurile de care au nevoie în relația cu cei care îi cresc. O parte semnificativă a unei dezvoltări armonioase a copilului este continuitatea îngrijirii[169]. Acest lucru oferă un motiv temeinic pentru ca normele care ghidează relațiile familiale ce vizează copiii să fie ancorate în ceva mai mult decât în iubirea primită de copii în familiile funcționale, mai exact în ceea ce este bine pentru ei per ansamblu. Dar faptul că valoarea relațiilor dintre părinți și copii este mai complexă nu oferă în sine sprijin pentru menținerea normelor familiale tradiționale: studii longitudinale efectuate în SUA arată că nu există nicio diferență în privința dezvoltării psihologice și sociale a copiilor crescuți în familiile heterosexuale față de cei crescuți în familii lesbiene, iar în cazul acestora din urmă copiii suferă un nivel mai redus de abuzuri (Gartrell *et al.:* 2005). De altfel, cercetările empirice nu au identificat diferențe semnificative în rezultatele pe termen lung ale copiilor proveniți din familii heterosexuale sau din familii cu părinți de același sex (Adams și Light: 2005). Și, luând în considerare toate aspectele, este posibil să fie mai bine pentru copii să aibă trei sau mai mulți adulți care îi cresc în calitate de co-părinți (Cutaș: 2011; Cameron și Brennan: 2015).

Avem așadar un motiv pentru care ar trebui să ne intereseze dacă relațiile familiale au o valoare specială: dacă au o astfel de valoare, încălcarea normelor care le guvernează și împotrivirea la codificarea juridică a acestor norme pune în pericol ceva care este important în mod distinctiv. Dacă însă relațiile familiale și cele de prietenie sunt valoroase din aceleași motive - de exemplu, după cum susțin aici, din motive legate de iubire -, atunci există o prezumție în favoarea ideii că aceleași norme ar trebui să ghideze ambele tipuri de relații și aceleași prevederi legislative ar trebui

169De fapt, acesta și este motivul pentru care creșterea copiilor în familii este atât de importantă (Brighouse și Swift: 2014).

să le reglementeze.

în particular, contează foarte mult dacă legăturile de familie chiar au o valoare specială, din moment ce atașamentul față de unele dintre normele care le guvernează este invocat de cei care se opun structurii familiale tradiționale. Ca să luăm un exemplu proeminent, căsătoria între persoanele de același sex și adopția sunt probleme politice polarizante, care afectează drepturile unor grupuri mari de persoane. Teama că mariajele între persoane de același sex perturbă valorile familiale alimentează o mare parte din opoziția împotriva acestora. De asemenea, adopția de către cuplurile de același sex este criticată nu doar din perspectiva presupusului impact negativ pe care l-ar avea în privința copiilor, ci și datorită potențialului de a submina relațiile familiale convenționale. Un sondaj realizat în Marea Britanie în 2008 arată că 76% din cei care se opuneau adopției de către persoane de același sex erau îngrijorați că acest lucru va submina familia tradițională (Gaines: 2008). Sondajul a înregistrat acest motiv ca diferit de motivul că pentru creșterea copilului este nevoie atât de un părinte feminin, cât și de unul masculin (motiv identificat în răspunsurile a 87% dintre cei care credeau că nu ar trebui să fie permisă adopția în cazul cuplurilor de același sex). Din nou, dacă valoarea familiei decurge în întregime din legăturile de iubire, atunci răspunsul la întrebarea dacă mariajele între persoane de același sex protejează sau subminează aceste legături ar trebui să fie relevant pentru întrebarea privind dezirabilitatea acestor mariaje[170].

Așadar, este justificată opinia că relațiile familiale dintre adulți au un tip special de valoare[171]? Argumentul meu în favoarea unui răspuns negativ ia forma unei explicații bazate pe discreditare *(debunking):* credința într-o presupusă valoare

170O întrebare care este diferită de cea a permisibilității: cel mai probabil, adulții au dreptul să se angajeze în relații consensuale contrare propriilor lor interese - inclusiv intereselor afective.

171Am dezvoltat acest argument pe larg în Gheaus (2012). Un argument similar este oferit și de Jeske (2018), care substituie însă conceptul de „iubire” cu cel de „intimitate”.

specială a relațiilor familiale pare că se bazează pe o confuzie între niveluri scăzute și ridicate de angajament în relație. Relațiile familiale - cu excepția căsătoriilor, după cum deja am notat - nu sunt alese, ci date. Dacă nu facem în mod explicit eforturi pentru a dizolva relația cu rudele noastre, ele continuă să rămână automat parte din viața noastră. Datorită caracterului lor dat, nu tindem să evaluăm, nici măcar implicit, ce urmează să câștigăm sau să pierdem din asocierea cu rudele noastre. Același tip de angajament relațional este presupus și în cazul soților, deși căsătoria este o excepție de la regula că relațiile familiale nu sunt alese. într-o căsătorie - prin faptul că devin parte din aceeași familie - soții își declară intenția de a fi alături unul de altul la bine și la rău, nu doar până când un partener mai bun ar urma să apară. Relațiile cu alte categorii de rude sunt similare din punctul de vedere al acestei structuri a relației, chiar dacă nu neapărat și din punctul de vedere al intensității și conținutului. Și, în mod tipic, contăm pe rudele noastre să relaționeze cu noi în aceiași termeni. Deși relația de prietenie presupune un angajament similar între prieteni, acesta nu este susținut în aceeași măsură de așteptările sociale.

Faptul că ne putem baza pe alții ne îmbunătățește viețile în mod considerabil - uneori, poate face chiar diferența dintre o viață care merită trăită și una care nu merită trăită. Cu toate acestea, un nivel scăzut de angajament relațional, pe care îl voi detalia mai jos, este suficient pentru acest scop. Acest nivel (scăzut) de angajament este parte integrantă a ideii de iubire, ceea ce înseamnă că el nu este specific relațiilor familiale, ci este prezent la modul general în prieteniile autentice. Acest nivel de angajament este suficient pentru ca părțile să se poată bucura de toate lucrurile bune care decurg din relațiile de iubire, inclusiv de sentimentul de apartenență stabilă. Un grad mai ridicat de angajament - de tipul celui pe care probabil că nu îl vom găsi în afara familiei - nu este necesar pentru acest scop. în societățile foarte sărace, iliberale, unde indivizii de-abia pot supraviețui, și cu atât mai puțin pot avea o viață împlinită, fără relații stabile, ar putea să existe motive bune pentru a valoriza gradul ridicat de angajament pe care normele sociale le solicită de la rude. Dar în

societățile relativ prospere, unde libertățile individuale și drepturile economice sunt protejate, e preferabil - uneori din punct de vedere prudențial, alteori din punct de vedere moral - să nu avem un nivel de angajament foarte ridicat, care să reziste orice-ar fi. A-ți modela comportamentul în baza angajamentului relațional necondiționat te poate împiedica să ai o viață împlinită și este incompatibil cu cerințele morale, fiind astfel departe de a avea valoare evidentă.

Chiar și un nivel mai mic de angajament constă în respingerea, în circumstanțe normale, a raționării pe baza unei analize cost-beneficiu; o astfel de analiză ar amenința să submineze relațiile. Cei mai mulți dintre noi am putea găsi persoane mai bogate sau mai de succes sau mai vesele cu care să ne împărtășim viața, dar nu îi abandonăm pe cei cu care împărtășim deja anumite angajamente pentru a dezvolta alte relații mai profitabile. Acest tip de angajament poate fi găsit, de asemenea, în multe prietenii adevărate - adică bazate pe iubire. Desigur, nu toate relațiile de prietenie sunt, și nici nu e clar că ar trebui să fie, atât de puternic bazate pe angajament - unele sunt mai relaxate, fără să fie neapărat lipsite de iubire din această cauză. Și nu este întotdeauna clar când o relație mai relaxată s-a transformat într-o prietenie bazată pe angajament, din moment ce tranziția este de cele mai multe ori graduală și nu este marcată de exprimarea formală a angajamentului. Dar, odată ce prietenii sunt conectați prin legături de afecțiune profunde și autentice, ei nu sunt dispuși să se abandoneze reciproc de dragul unor prietenii *mai bune.* La fel ca în cazul soților care se iubesc, ei nu sunt nici măcar preocupați - cel puțin, în afara momentelor în care există crize serioase - de avantajul net pe care îl obțin din faptul că sunt parte din relația respectivă.

Există totuși situații în care un nivel foarte ridicat de angajament este necesar pentru a salva relațiile apropiate. Există cazuri în care nefericirea resimțită de una din părți ar duce în mod normal la dizolvarea relațiilor caracterizate de un nivel de angajament mai redus decât cel care este constitutiv pentru iubire. Suficient de multă nefericire pentru o perioadă îndelungată poate eroda iubirea sau cel puțin dorința de a

continua relațiile cu persoanele iubite. Relațiile familiale, pe de altă parte, pot să reziste, și de multe ori chiar rezistă, în ciuda nefericirii (chiar și reciproce); ele supraviețuiesc nu în virtutea afecțiunii sau a dorinței de a fi în compania celuilalt, ci în ciuda absenței acestora. O întrebare crucială, atunci, este de ce cred oamenii că este dezirabil să rămână într-o relație lipsită de iubire sau serios compromisă. Acest lucru este cu atât mai dificil de înțeles în această perioadă istorică, în care nu depindem - sau nu ar trebui să depindem - de anumite relații pentru supraviețuire. Mai probabil, interesele prudențiale pe termen mediu și lung ale tuturor sunt servite mai bine de dizolvarea acestor relații; dizolvarea le oferă indivizilor ocazia unor schimbări necesare, care fac posibile relații mai bune.

Mai mult, un nivel de angajament „orice-ar fi” protejează relațiile împotriva disoluției nu doar din motive prudențiale, ci și din motive morale importante, dar uneori greșite. A fi angajat față de cineva în acest sens puternic indică disponibilitatea de a rămâne atașat de persoana respectivă în ciuda unor conflicte serioase precum diferențele de caracter sau de angajamente morale, și chiar și în ciuda faptului că una dintre părți comite și persistă în a comite acțiuni reprobabile. Prețul pentru păstrarea relației este, în acest caz, de a-ți împărtăși viața și pe tine însuți cu cineva pe care îl consideri condamnabil (moral) și care nu intenționează să se schimbe. în cazuri extreme, prețul este propria integritate morală - și uneori chiar viața (de exemplu, când cealaltă persoană este abuzivă). Este adevărat că multe familii prețuiesc supraviețuirea relației chiar și în circumstanțe de acest fel. Soțul abuziv, unchiul rasist, vărul manipulator sunt tolerați „pentru că sunt din familie” de oameni care nu ar tolera deficiențe mai puțin importante de la cei mai buni prieteni ai lor - sau de la oricine altcineva din afara familiei. Mai mult, grupuri de persoane care nu sunt în mod necesar înrudite prin sânge pot „deveni” o familie - adică se pot vedea ca aparținând unei familii - când intră în relații bazate pe acest nivel de angajament necondiționat; un exemplu (extrem) este mafia.

Prieteniile, de asemenea, pot și ar trebui să reziste în fața unor probleme morale minore sau chiar semnificative când cei

culpabili cer și primesc iertare și găsesc un mod de a-și repara greșelile. Dar în alte circumstanțe, distanțarea de prietenii cu care avem dezacorduri morale ireconciliabile sau care refuză să-și corecteze acțiunile reprobabile este o cerință internă a relației de prietenie. Dacă nu facem acest lucru, îi susținem pe prietenii noștri să persiste pe drumul greșit pe care se află. Chiar și în cazurile în care le va fi prudențial benefică, o asemenea persistență va reduce în mod semnificativ valoarea obiectivă a prieteniei[172].

Este greu de văzut de ce ar fi bine să avem norme care prescriu datorii pe care nu le-am dobândit în mod voluntar față de persoane cu care nu avem în mod necesar relații bazate pe iubire. Cu atât mai mult când comportamentul prescris de aceste datorii este presupus a fi pe deplin valoros doar când este efectuat din înclinație[173] - cum este cazul exemplului cu datoriile filiale de mai sus. Ca atare, acesta este un motiv bun - ce se adaugă altor motive bune - să vrem ca statele în care trăim să poată asigura independența materială a indivizilor. Când, spre exemplu, persoanele în vârstă nu au nevoie de sprijinul financiar al copiilor lor adulți pentru a se întreține și a se îngriji la vârste înaintate, ei pot să cultive mult mai ușor relații bazate pe afecțiune autentică.

Este la fel de greu de înțeles în ce constă valoarea unei situații în care oamenii rămân apropiați de persoane cu care nu e moral acceptabil să cultive o prietenie. Convențiile ce țin laolaltă membrii adulți ai familiei pot cu siguranță să ne calmeze - poate, instinctual și necontrolabil - teama de abandon. Totuși, abolirea acestor convenții aduce cu sine promisiunea libertății, necesară pentru construirea unor relații bazate pe iubire.

Explicații bazate pe discreditare precum cea pe care o ofer aici nu pot, în sine, să aplaneze toate dezacordurile teoretice. Cel

172Urmându-1 pe Aristotel, putem înțelege valoarea prieteniei în termeni moralizați, ca o preocupare nu doar pentru bunăstarea, ci și pentru caracterul prietenilor noștri (Annas: 1977).

173în Gheaus (2017), argumentez pe larg că bunurile din relațiile de iubire au valoare deplină doar când sunt oferite din înclinație, nu din datorie sau angajament.

mult, ele pot deschide calea unui consens sau cel puțin a unei înțelegeri mai bune a acestora. Dar o explicație bazată pe discreditare poate contribui la mutarea poverii demonstrației *(burden of proof)* asupra celor care cred că relațiile familiale *au* un tip special de valoare. Până când (și dacă) un argument convingător va fi oferit, nu există niciun motiv să credem că familia are vreun merit special care o distinge de alte relații apropiate bazate pe iubire.

O concluzie practică este că nu ar trebui să ne îngrijoreze amenințările la adresa familiei (tradiționale) dacă aceste amenințări nu vizează în același timp capacitățile adulților de a construi și menține relații de iubire sau bunăstarea copiilor. Este familia în pericol să fie subminată de instituții emergente precum căsătoria între persoanele de același sex sau adopția de către persoane de același sex? Rămâne de văzut; dar chiar și dacă ar fi, acest lucru nu este problematic: iubirea, nu familia, conferă valoare relațiilor dintre oameni. în acest caz, „familia” ar trebui, poate, să devină un nume onorific pentru „relații deosebit de apropiate bazate pe iubire”[174].

Idei principale

1. Relațiile de familie nu trebuie fetișizate; valoarea lor constă în iubirea dintre persoanele aflate în relație, nu în legături genetice sau alte constrângeri.
2. Iubirea nu este o justificare pentru a perpetua relații profund compromise moral.
3. Legăturile genetice - înrudirea - nu pot, în sine, justifica datorii și drepturi speciale.
4. în societățile tradiționale, relațiile de rudenie sunt prețuite deoarece reprezintă o formă de asigurare socială. în societățile care respectă principiile dreptății, această funcție nu este abandonată în sarcina familiei.

Mulțumiri

Autoarea capitolului îi este recunoscătoare Danielei Cutaș pentru comentariile utile și lui Alexandru Volacu pentru traducere. Eseul a fost finanțat prin intermediul programului Ramon y Cajal și prin

174 Acesta este modul în care înțeleg, la nivel juridic, propunerea recentă a lui Elizabeth Brake (2012) pentru „minimizarea” căsătoriei.

intermediul programului European Unions Horizon 2020 Research and Innovation program (numărul grantului 648610), al European Research Council (ERC).

Referințe bibliografice

Adams, J., și R. Light (2015), „Scientific Consensus, the Law, and Same Sex Parenting Outcomes”, *Social Science Research,* 53, pp. 300-310.

Annas, J. (1977), „Plato and Aristotle on Friendship and Altruism”, *Mind,* 86 (334), pp. 532-554.

Bowlby, J. (1968) *Attachment and Loss,* vol. 1: *Attachment,* Basic Books, New York.

Bowlby, J. (1973), *Attachment and Loss,* vol. 2: *Separation: Anxiety, and Anger,* Basic Books, Londra.

Bowlby, J. (1980), *Attachment and Loss,* vol. 3: *Loss: Sadness and Depression,* Basic Books, New York.

Brake, E. (2012), *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law,* Oxford University Press, Oxford.

Brighouse, H., și A. Swift (2014), *Family Values: The Ethics of Parent-Child Relationships,* Princeton University Press, Princeton.

Cameron, B., și S. Brennan (2015), „How Many Parents Can a Child Have? Philosophical Reflections on the Three Parent Case”, *Dialogue,* 54 (1), pp. 45-61.

Cutaș, D. (2011), „On Triparenting. Is Having Three Committed Parents Better than Having Only Two?”, *Journal of Medical Ethics,* 37 (12), pp. 735-738.

Gaines, S. (2008), „Survey Reveals Opposition to Gay Adoption”, *The Guardian,* https ://www. theguardian.com/society/2008/nov/12/gay-adoption

Gartrell, N., Rodas, C., Deck, A., Peyser, H., și A. Banks (2005), „The National Lesbian Family Study: 4. Interviews With Ten-Year-Old Children”, *American Journal of Orthopsychiatry,* 75 (4), pp. 518-524.

Gheaus, A. (2012), „Is the Family Uniquely Valuable?”, *Ethics and Social Welfare,* 6 (2), pp. 120-131.

Gheaus, A. (2017), „Love and Justice: a Paradox?”, *Canadian Journal of Philosophy,* 47 (6), pp. 739-759.

Jeske, D. (2018), „Moral and Legal Obligations to Support ‘Family’”, în E. Brake și L. Ferguson (eds.), *Philosophical Foundations of Childrens and Family Law,* Oxford University

Press, Oxford, pp. 173-190.

Muntean, A. (2016), *Adopția și atașamentul copiilor separați de părinții biologici,* Polirom, Iași.

Richards, N. (2010), *The Ethics of Parenthood,* Oxford University Press, Oxford.

Wilson, E.O. (1978), *On Human Nature,* Harvard University Press, Cambridge (MA).

Wong, E. (2013), „A Chinese Virtue Is Now the Law”, *The New York Times,* www.nytimes.com/2013/07/03/world/asia/filial-piety-once-a-virtue-in-china- is-now-the-law.html

Capitolul 10

Etica relației dintre copii, părinți și stat

Daniela Cutaș

10.1. Introducere

Care este statutul moral al copiilor? Ce înseamnă egalitatea morală dintre copii și adulți? Care sunt constrângerile pe care le impune acceptarea acestei egalități în ceea ce privește felul în care pot fi tratați copiii în familie sau în societate? Cine are ce fel de responsabilitate pentru copii? în capitolul de față voi discuta astfel de întrebări. Voi analiza relația dintre copii, părinți și stat, în dimensiunea ei practică *(felul în care ne raportăm la copii),* din punct de vedere legal *(constrângerile legale asupra felului în care ne raportăm la copii)* și din punct de vedere moral *(cum ar trebui să ne raportăm la copii).* Voi începe cu o scurtă incursiune în istoria relațiilor dintre copii, părinți, și stat, atât din punct de vedere legal, cât și filosofic. Voi prezenta conceptul de *statut moral* și ideea de egalitate morală între copii și adulți. Voi ilustra schimbările sociale și legislative în ce privește acceptarea statutului moral al copiilor și a egalității morale între copii și adulți, folosind exemple din România și Suedia. Voi examina dinamica dintre aspirațiile legale și morale la care aderă România în ce privește statutul moral al copiilor și normele sociale despre copii, copilărie, și familie, care nu sunt întotdeauna în acord cu aceste aspirații. Voi urmări apoi schimbările care au avut loc în ultimele decenii în ce privește limitele *responsabilității parentale.*

Pentru a răspunde la întrebări ca cele de mai sus, trebuie să analizăm interesele indivizilor, drepturile și obligațiile lor și relația dintre acestea, în cele din urmă, s-ar putea să nu existe întotdeauna un echilibru perfect între toate aceste aspecte. Chiar dacă ar exista, se poate să nu fie întotdeauna clar ce decizii ar trebui luate în fiecare caz, de către cine și care sunt cele mai bune metode de a sprijini interesele copiilor sau chiar care sunt interesele lor în fiecare situație. Acesta este unul dintre motivele pentru care este important să discutăm despre tensiunile și schimbările implicate în evoluția relațiilor dintre copii, părinți și stat.

10.2. Scurt istoric

Percepțiile asupra statutului moral al copiilor s-au schimbat dramatic în ultima sută de ani în Europa. Cercetările asupra trecutului relațiilor dintre copii și părinți evidențiază aceste schimbări. în cuvintele unui istoric,

> [i]storia copilăriei este un coșmar din care abia recent am început să ne trezim. Cu cât mergem mai mult înapoi în istorie, cu atât mai scăzut este nivelul îngrijirii copiilor, și cu atât mai frecvent îi găsim pe copii uciși, abandonați, bătuți, terorizați și abuzați sexual. Este sarcina noastră [a istoricilor, n.a.] să vedem cât putem recupera din istoria copilăriei din mărturiile care ne-au rămas. Dacă aceste lucruri nu au fost cunoscute de istorici, este pentru că istoria serioasă s-a ocupat multă vreme de evenimentele publice, nu de cele private. Istoricii s-au concentrat atât de mult pe groapa de nisip gălăgioasă a istoriei, cu castelele sale fantastice și bătăliile sale magnifice, încât nu au observat ce se întâmplă în case și la locul de joacă (de Mause: 2006, p. 1).

Schimbările sociale în procesul de recunoaștere a statutului moral al copiilor și a relevanței intereselor lor au fost însoțite de schimbări ale concepțiilor filosofice despre copii și copilărie, despre justificarea drepturilor părinților și despre importanța intereselor copiilor. în filosofic a avut loc o trecere de la concepții paternaliste[175] și ale legii naturale *(natural law accounts)* despre

175de frig și le cer să-și mănânce legumele din farfurie. Pe măsură ce înțelegem mai mult despre capacitățile și experiențele copiilor, se dezvoltă o critică nu atât a paternalismului ca atare față de copii, care este necesar, cât a

relațiile dintre copii și părinți la concepții centrate pe copiii înșiși *(child-centred accounts).* Copiii au fost priviți ca proprietatea părinților lor *naturali,* iar bunăstarea copiilor ca fiind în sarcina exclusivă a - și la latitudinea - părinților lor (Archard: 2008). De exemplu, pentru Thomas Hobbes, cunoscut filosof britanic din secolul al XVII-lea, părinții au autoritate totală asupra copiilor lor. John Locke însă reconceptualizează autoritatea părintească găsindu-i justificarea în dreptul copiilor de a fi îngrijiți (Archard: 2008, p. 9). Această dislocare a sursei de justificare a autorității parentale dinspre drepturile părinților înspre cele ale copiilor înșiși a continuat să se dezvolte în secolele care au urmat. Astăzi, filosofii tind să recunoască mai degrabă interesele și bunăstarea copiilor decât filiația ca atare sau interesele părinților drept sursa justificării drepturilor parentale (Brighouse și Swift: 2014). Dat fiind că ei se nasc altor oameni, care au putere de decizie asupra lor și care ar putea să se simtă îndreptățiți asupra vieții lor, copiii au nevoie de protecție nu numai din partea părinților, ci și față de părinți. Din pricina faptului că se nasc neajutorați, a capacității lor reduse de a se îngriji și a nevoii de sprijin în dezvoltarea lor, copiii sunt o categorie vulnerabilă a membrilor comunității umane. Statul are obligații față de toți cetățenii săi, cu atât mai mult cu cât aceștia sunt mai vulnerabili. Așadar, drepturile copiilor generează obligații morale nu doar din partea părinților, ci și a societății în general și a statului în special.

în concepția clasică a relațiilor dintre copii și părinți, drepturile parentale decurgeau din interesele părinților. Părinții aduc copiii pe lume, suportă costurile întreținerii lor și deci sunt în măsură să ia orice decizie doresc cu privire la bunăstarea copiilor lor. S-ar putea ca cititorii să ridice o sprânceană citind aici *orice decizie.* Mulți dintre noi sunt obișnuiți cu faptul că există limite legale și sociale în ce privește felul în care pot fi tratați copiii în familie. însă unele din reglementările de protecție

excesului de paternalism și a ușurinței cu care adulții îi tratează paternalist pe copii inclusiv atunci când acest lucru nu este justificat și chiar și atunci când este vătămător (de pildă, Godwin: 2020, Carey: 2017).

a copiilor cu care suntem obișnuiți astăzi sunt mai recente decât ne-am putea aștepta. De exemplu, cruzimea împotriva copiilor este interzisă în Marea Britanie abia din 1889, în urma unor demersuri ale Societății de Prevenire a Cruzimii asupra Animalelor (RSPCA). Această organizație se confrunta cu sesizări care cădeau în afara ariei sale de competență, întrucât se refereau la copii, nu la ființe nonumane. în aceeași perioadă, în SUA, Societatea din New York de Prevenire a Cruzimii asupra Animalelor a reușit să îndepărteze un copil de familia sa abuzivă, descriindu-1 în instanță ca pe „un animal din specia umană”, tocmai pentru că nu exista legislație pentru protecția copiilor[176]. Vedem astfel că, în unele jurisdicții, recunoașterea statutului moral al animalelor a precedat-o pe aceea a statutului moral al copiilor. Ce este însă *statutul moral* și ce implică acesta?

10.3. Statutul moral al copiilor[177] și egalitatea morală dintre copii și adulți

Conform filosoafei Mary Ann Warren (1997, p. 3), a avea statut moral înseamnă

> a fi o entitate față de care agenții morali au, sau pot avea, obligații morale. Dacă o entitate are statut moral, nu o putem trata în orice fel dorim; suntem obligați din punct de vedere moral ca în deliberările noastre să acordăm importanță nevoilor, intereselor sau bunăstării sale. Mai mult, suntem obligați din punct de vedere moral să facem acest lucru nu doar pentru că protejarea acesteia ne-ar fi benefică nouă sau altor persoane, ci pentru că nevoile sale au importanță morală în sine[178].

Agenții morali au capacitatea de a distinge între bine și rău, așadar, de a răspunde pentru alegerile lor. Aceste caracteristici

176Acest caz a dus la formarea Societății din New York de Prevenire a Cruzimii asupra Copiilor. Numele copilului era Mary Ellen Wilson.

177Pentru o prezentare mai pe larg a discuțiilor curente pe tema statutului moral al copiilor - și o propunere de ieșire dintr-un impas al acestor discuții - vezi Jaworska și Tannenbaum (2019).

178tratament. Nu doar că interesele familiei nu pot fi reduse la interesele membrilor săi, inclusiv ale copiilor, dar pot să intre în conflict cu acestea și să fie protejate chiar și atunci (Cutaș și Smajdor: 2017).

sunt necesare pentru a atribui cuiva responsabilitate morală: dacă nu ai capacitatea de a distinge între bine și rău și de a acționa în consecință, nu se poate spune că ești *responsabil* pentru acțiunile tale. în trecut, filosofii au echivalat această capacitate cu statutul moral: dacă nu ești agent moral, nici nu ai statut moral deplin. în funcție de vârstă, copiii pot avea o capacitate redusă de a fî agenți morali, comparativ cu adulții. în acest fel, nu numai copiii, ci și femeile erau privite ca neavând statut moral deplin. De exemplu, filosofi ca Aristotel, Hume, Kant, Schopenhauer și alții considerau că femeile nu dețin statut moral deplin, pentru că nu sunt agenți morali în aceeași măsură ca bărbații (Warren: 1997, p. 7).

Schimbarea de perspectivă asupra statutului moral al copilului a fost încurajată de progrese făcute în științele sociale cum ar fi psihologia (vezi, de exemplu, Clement și Koenig: 2019; Cain: 2019; Choudhury și Ferranti: 2019). Cercetările recente în aceste domenii au evidențiat subestimarea capacităților morale și raționale ale copiilor care a dominat felul în care ne raportăm la ei. Mai mult, s-a argumentat că unul dintre motivele pentru care nu recunoaștem întru totul statutul moral al copilului și capacitatea sa ca agent moral este că abordăm aceste chestiuni din perspectiva adulților, și nu din perspectiva copiilor. în cuvintele unei eticiene și cercetătoare a istoriei medicinei,

[s]tatutul moral al copiilor ar trebui să se bazeze pe ceea ce ei întreprind și simt ca agenți morali, și nu pe proprietățile pe care li le atribuie adulții. Atâta vreme cât tratăm copiii ca pe niște ființe umane fără perspective morale proprii, vom eșua în a le recunoaște egalitatea morală. Așadar trebuie să ne creștem sensibilitatea la percepțiile morale despre lume ale copiilor și să renunțăm la ideile noastre despre copii ca obiecte pasive ale considerațiilor noastre morale, oricât de benevolente ar fi acestea. [...] Copiii poate nu sunt capabili să scrie eseuri filosofice, dar se pot simți în siguranță sau respectați, trădați sau răniți și pot să ne comunice aceste lucruri prin comportamentul lor. De fapt, această abordare nu este deloc dificilă sau exotică și mulți oameni deja interacționează în acest fel cu copiii. însă continuă să ne lipsească un vocabular moral pentru a descrie ceea ce mulți deja recunosc ca fiind evident. Ne-am concentrat prea mult atenția asupra autonomiei și responsabilității ca

elemente constitutive ale agenților morali (Wiesemann: 2016, p. 13).

Conform autoarei, încrederea pe care o au copiii în cei din jurul lor, alături de inevitabila lor vulnerabilitate, consolidează obligația de a-i recunoaște ca agenți morali. Perspectiva copilului ca subiect vulnerabil care are nevoie să aibă încredere în adulți aduce cu sine o nouă dimensiune a egalității care a lipsit în teoriile etice, inclusiv cele ale grijii: deși etica grijii acordă o semnificație morală ridicată încrederii și vulnerabilității în relațiile interpersonale, ceea ce au toate aceste teorii în comun este perspectiva adultă prin care sunt privite relațiile dintre oameni (Wiesemann: 2016, p. 14). Wiesemann numește această grilă de interpretare a vieții copilului și a intereselor lui prin prisma intereselor adulților și a potențialului copilului ca viitor adult *adultism moral.* în contrast cu perspectiva adultismului moral, perspectiva copilului generează obligația de a promova bunăstarea copiilor nu doar în ce privește viitorul lor ca adulți, ci și în calitatea lor de copii (Wiese- mann: 2016). Copiii sunt mai mult decât viitori adulți, iar etapa copilăriei este importantă și ea în sine, nu doar ca drum către maturitate (Gheaus: 2014).

O modalitate de a argumenta în favoarea recunoașterii statutului moral al copiilor decurge din includerea lor în categoria *persoanelor* din punct de vedere moral. în etică, termenul *persoană* este asociat cu calitatea de deținător de statut moral și deci de recunoaștere a importanței morale *în sine,* cum spune Warren mai sus[179]. Pentru că sunt persoane, copiii sunt egali din punct de vedere moral cu celelalte persoane: de exemplu, cu oamenii adulți. Ei însă pot - și trebuie - să fie tratați *diferit* față de adulți. Tocmai pentru că sunt copii, le poate fi limitată libertatea în feluri pe care nu le-am considera acceptabile în cazul adulților. însă acest lucru se întâmplă nu pentru că nu ar fi egali din punct

179unele ființe nonumane despre care știm că au un grad de autodeterminare, raționalitate și comunicare complexă (cum ar fi delfinii sau elefanții) sau chiar entități care nu sunt ființe vii. De exemplu, în unele state unor râuri sau parcuri naționale le-a fost recunoscut statutul de persoană nu doar morală, ci și *legală.* în acest fel, au o protecție mai bună în fața legii și nu pot deveni proprietatea nimănui.

de vedere moral cu adulții, ci pentru că încă nu au capacitatea de a exercita anumite roluri sau de a lua anumite decizii (Brennan și Noggle: 1997).

Egalitatea morală a copiilor cu adulții a fost conceptualizată și prin prisma drepturilor morale - și legale - ale copiilor. Deoarece au statut moral și sunt vulnerabili în relația cu cei din jurul lor, copiii au dreptul la protecția intereselor lor. Chiar dacă se nasc în familii și unii dintre noi ne-am aștepta ca iubirea părintească să-i protejeze, nu pot fi abandonați acestei speranțe. în cuvintele unui filosof contemporan al familiei,

[p]ărinții nu pot alege să-și iubească copilul; ei pot alege să-i respecte drepturile. Nu poate fi un lucru rău ca unui copil să-i fie respectate drepturile când iubirea dă greș; mai ales când aceste drepturi îi asigură un tratament adecvat care ar putea să nu fie posibil doar din iubire. Nu există niciun motiv să credem că un copil care are drepturi va înceta să iubească și să fie iubit de cei care îl îngrijesc. Dar a ne baza doar pe iubire în asigurarea bunăstării copiilor arată un optimism greșit direcționat și periculos. Ar însemna să abandonăm copilul unei „uniuni intime” fără nicio asigurare a unei minime protecții pentru cazul în care această uniune eșuează (Archard: 2008, p. 122).

în această paradigmă a drepturilor, încrederea în iubirea părintească nu este suficientă pentru asigurarea binelui copiilor. în plus, iubirea părintească, la fel ca orice altă formă de iubire, poate să fie problematică moral. Un părinte poate să-și iubească copilul și în același timp să eșueze în a-1 sprijini în dezvoltarea capacității de autodeterminare sau în a-i respecta interesele proprii. Un astfel de exemplu este cazul așa-numiților *părinți-elicopter (helicopterparents:* părinți care se învârt constant în jurul copiilor lor), supraprotectivi și sufocanți. Chiar și când iubirea părintească nu *lipsește,* dimpotrivă, *prisosește,* interesele copiilor rămân în pericol în lipsa protecției dincolo de familie cu ajutorul unor instrumente legale cum ar fi drepturile.

10.4. Două exemple: România și Suedia

în timp ce schimbările sociale și conceptuale tind să se desfășoare pe o perioadă mai lungă de timp, în unele țări schimbările legale au fost drastice. în 1990, România a ratificat convenția ONU a drepturilor copiilor, care stabilește „interesul superior al copilului” (în original, *the best interest of the child)* ca fiind

primordial *[î]n toate acțiunile referitoare la copii* (Convenția cu privire la drepturile copilului: 1989). Mai apoi, România a adoptat legea 272/2004 cu privire la protecția și promovarea drepturilor copilului, care interzice „orice formă de violență asupra copilului”.

Cu toate acestea, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a condamnat România în mai multe cazuri care evidențiază că sistemul legislativ din România nu a internalizat spiritul acestor reglementări - respectiv nevoia de a respecta și proteja copiii. Un grup de jurnaliști independenți a identificat faptul că în trei cazuri din patru actele sexuale cu minori sunt tratate în curțile judecătorești din România ca fapte consimțite (Oncioiu: 2019). Un punct focal al investigației jurnaliștilor este o decizie a Curții într-un astfel de caz. Conform acestei decizii, instanțele din România deduc consimțământul copiilor la acte sexuale cu adulți „din fapte care aveau mai mult de-a face cu reacțiile specifice copiilor față de traume, cum ar fi faptul că victimele nu și-au informat părinții sau nu au țipat după ajutor”. Copilul în cauză nu a beneficiat de evaluare psihologică și instanțele românești „nu au acordat atenție suficientă, sau chiar deloc, vulnerabilității deosebite a tinerilor și factorilor psihologici speciali implicați în cauze cu violuri asupra minorilor” și astfel „nu au întrunit cerințele inerente obligațiilor pozitive ale statelor de a aplica efectiv un sistem de drept penal care pedepsește toate formele de viol și abuz sexual asupra copiilor” (MGC v. Romania: 2016) [180].

într-un alt proces, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a condamnat România într-un demers de durată de căutare a dreptății în numele unui copil abuzat de tatăl său. Conform Curții, referindu-se la atitudinea îngăduitoare a judecătorului cu privire la comportamentul tatălui copilului,

[a]sigurarea unei demnități de bază copiilor înseamnă că nu poate exista niciun compromis în ceea ce privește condamnarea violenței împotriva lor, indiferent dacă aceasta este acceptată ca „tradiție” sau deghizată ca „disciplinare”. Unicitatea copiilor - potențialul și vulnerabilitatea lor, dependența lor de adulți - face

180Capitolul următor, al Oanei Băluță, discută mai pe larg tema consimțământului sexual și ale condițiilor acestuia.

imperativ ca aceștia să beneficieze de mai multă, nu de mai puțină, protecție împotriva violenței, aceasta din urmă fiind în mod invariabil degradantă (ECHR: 2017).

Și acest caz a ilustrat reticența judecătorilor din România de a respecta legea și a pune în practică perspectiva asupra intereselor copiilor care decurge din documentele legale. Dincolo de identitatea lor profesională, judecătorii sunt și ei parte din societate și avem motive să credem că societatea românească nu a internalizat încă - și nu a acceptat - spiritul acestor legi. într-un studiu la nivel național realizat în 2012 de organizația Salvați Copiii România, 63% din copii au declarat că sunt loviți de părinții lor, în timp ce 38% din părinți au admis că își lovesc copiii (Salvați Copiii: 2013). Conform unui raport finanțat de World Vision Romania[181], numai unul din zece părinți români intervievați a declarat că nu și-ar lovi niciodată copiii. Peste jumătate (51%) dintre cei care își lovesc copiii au declarat că fac acest lucru pentru binele copiilor. 10% au dat vina pentru violență pe copii, care ar fi provocat-o, iar 8% au oferit justificări de natură religioasă (Vișoiu:
2017) . Așadar, deși ilegală, lovirea copiilor este încă practicată de părinți, care o consideră justificată sau chiar necesară.

Uneori, instituțiile statului sunt *mai* refractare la evoluțiile legislative în privința drepturilor copiilor decât părinții cu care intră în contact: de exemplu, într-un studiu de caz recent am analizat felul în care spitale publice din România au încercat să prevină tații de la a pune în aplicare dreptul copiilor de avea un părinte alături când sunt spitalizați (Cutaș și Gheaus: 2019). Conform reprezentanților acestor instituții, doar mamele pot fi spitalizate alături de copii: în absența mamei, o altă rudă de gen feminin ar putea face acest lucru. în același timp, o cercetare realizată într-un astfel de context sugerează că părinții înșiși, inclusiv mamele, se opun acestor practici ale spitalelor, considerându-le discriminatorii și vătămătoare atât pentru copii, cât și pentru părinți (Atudorei și Mardache: 2012). Acest exemplu ilustrează practici instituționale care rezistă în fața reglementărilor legale orientate către sprijinirea drepturilor

181 Organizație creștină care sprijină intervenții de urgență cu scopul de a proteja interesele copiilor.

copiilor și ale responsabilității parentale, inclusiv paternale, chiar și când cetățenii înșiși internalizează aceste considerente.

România și Suedia sunt frecvent invocate ca exemple opuse în ce privește relația cu copiii și tratamentul lor în public și în familie. în 1979, Suedia a devenit prima țară din lume care a interzis pedepsirea corporală a copiilor. Această reglementare a beneficiat de acceptare socială largă pe fundalul unei tendințe crescânde către egalitate (Durrant: 1996). Pedepsirea corporală a copiilor *la școală* era deja ilegală din 1928, iar anii dintre cele două reglementări au fost bogați în discuții pe aceste teme și demersuri de contestare a legitimității pedepsirii corporale a copiilor în familie. în această perioadă, numărul părinților care respingeau necesitatea pedepsei corporale a crescut de la 35% în 1965 la 60% în 1971 (SIFO: 1981, în Durrant: 1996, p. 20). Odată ce legea din 1979 a fost adoptată, caracterul ei educativ laolaltă cu măsurile asociate de a crește conștientizarea intereselor copilului și a nocivității pedepsirii lor corporale au încurajat părinții să solicite sprijin înainte de a recurge la violență (Durrant: 1996, p. 24). Conform secțiunii 1 a legii,

[c]opiii sunt îndreptățiți să primească grijă, siguranță, și o educație adecvată. Trebuie tratați cu respect pentru persoana lor și pentru caracterul lor distinctiv, și nu pot fi supuși pedepselor corporale sau oricărui alt tratament umilitor (Children and Parents Code: 1979).

Așadar, în cazul Suediei, schimbările legale s-au desfășurat în paralel cu - și au sprijinit - schimbările sociale în favoarea unei concepții despre copii ca demni de respect și protecție în fața violenței. Nici Suedia nu este însă ocolită de dificultăți în recunoașterea și protejarea drepturilor copiilor. O cercetătoare în sociologie a arătat că dreptul copiilor de a relaționa cu părinții lor a fost impus chiar și împotriva dorinței tuturor părților implicate - și mai ales - împotriva intereselor copiilor. De exemplu, copiii au fost obligați să-și viziteze tații chiar și când aceștia se aflau în închisoare în urma violenței asupra mamei copiilor sau chiar a copiilor înșiși. S-a procedat în acest fel în ciuda riscurilor pentru copii și, deși copiii au dreptul legal de a participa în astfel de decizii, nici acesta nu le-a fost respectat (Bruno: 2016). în aceste cazuri, dreptul copiilor de a relaționa cu părinții lor a primat în

fața dreptului la siguranță și autodeterminare. Vedem în acest fel că, și atunci când autoritățile iau în serios interesele copilului și doresc să aplice legea, echilibrul dintre diferitele drepturi și interese nu le este neapărat evident. în unele situații, drepturile și interesele copiilor sunt în conflict, și alegerea unora în defavoarea celorlalte poate fi greșită.

Schimbările societale și legale au loc în contexte care la rândul lor pot fi diferite. Suedia are o mai lungă tradiție *individualistă,* în care independența și responsabilitatea individuală sunt prețuite în primul rând. în termenii psihologiei sociale[182], Suedia este o cultură în care ierarhiile sunt mai puțin vizibile și în care calitatea relațiilor dintre oameni și bunăstarea lor sunt considerate foarte importante. Binele societății este format din binele cetățenilor lui, iar rolurile de gen sunt mai fluide și, de asemenea, mai puțin ierarhice decât în multe alte țări europene. într-o astfel de cultură, cu cât o persoană este mai vulnerabilă - de exemplu, pentru că este copil -, cu atât este considerată mai îndreptățită să primească sprijin din partea societății. în România există o tradiție mai puternic *colectivistă,* în care binele grupurilor sociale - cum ar fi familia, comunitatea sau statul - are precedență în fața binelui indivizilor (Mihăilescu: 2017, pp. 59-60). Ierarhiile sunt mai evidente și mai ferme, autoritatea, competiția și acumularea de status social mai puternic valorizate, iar nivelul de încredere interumană mai scăzut. Diferențele dintre rolurile de gen sunt mai mari, iar copiii trebuie să fie deferenți față de părinții lor chiar dacă aceștia din urmă au eșuat în îndeplinirea responsabilităților parentale. Conform rezultatelor European Values Study 2017 (în lucru la momentul scrierii acestui capitol), 5,93% din respondenții din Suedia au răspuns afirmativ la întrebarea dacă bărbații ar trebui

182Termenul *cultură* în psihologia socială denotă suma „regulilor nescrise” ale comunităților, care creionează comportamentul acceptabil social în comunitate (Hofstede: 2001). O comparație între România și Suedia (sau alte țări) în termenii aceștia poate fi realizată la adresa https://www.hofstede-insights.com/product/compare-countries/

să aducă bani acasă, iar femeile să aibă grijă de casă și copii, față de 50,01% din respondenții din România; 30,66% din respondenții din Suedia au răspuns afirmativ la întrebarea dacă este datoria copiilor adulți să aibă grijă de părinții lor, față de 62,75% din respondenții din România; iar 63,77% din respondenții din Suedia au răspuns afirmativ la întrebarea dacă oamenii sunt în general de încredere, față de 12,95% din respondenții din România.

Un alt aspect important în acest context este că, în timp ce în Suedia interesul social pentru protecția copiilor s-a dezvoltat din interiorul țării - cum spuneam, Suedia a fost prima țară din lume care a adoptat și implementat legi ferme de protecție a copiilor față de violență -, în România aceste legi au fost adoptate ca parte a altor procese politice, din exterior. în analiza politicilor publice, reglementările sunt numite *de sus în jos {top-down)* dacă sunt impuse populației de decidenții politici și *de jos în sus (bottom-up)* dacă sunt inițiate de populație. în România, legile de protecția copiilor au fost *de sus în jos* și de proveniență externă, în timp ce în Suedia au fost *de jos în sus* (sau atât *de jos în sus*, cât și *de sus în jos)* și de proveniență internă. Astfel de diferențe pot influența măsura în care o populație acceptă și sprijină o politică publică. în plus, în același timp în care se aliniază legislativ cu restul Europei, în sensul democratizării și protecției și capacitării cetățenilor ei, România este supusă și unor influențe externe contrare acestor valori, care vizează consolidarea ierarhiilor, a rolurilor tradiționale între membrii familiei și rezistența la astfel de schimbări (Tarța:
2018) . Toate aceste caracteristici sociale, uneori asincronice, tradiții, așteptări și presiuni externe pot interfera cu măsura în care valorile sociale și instituționale se aliniază cu reglementările legale și evoluțiile la nivel internațional în conceptualizarea statutului moral al copiilor.

10.5. Responsabilitatea morală pentru copii

Dincolo de drepturile și reglementările legale, determinarea intereselor copiilor și a felului în care acestea trebuie gestionate în contextul familiei poate fi un demers foarte dificil: în ce

constau, mai exact, *interesele superioare ale copilului?* Care sunt limitele responsabilității parentale și cât de mari eforturi trebuie să întreprindă părinții pentru binele copiilor lor? în trecutul recent, hrănirea și îmbrăcarea copiilor, trimiterea lor la școală sau tratarea lor când sunt bolnavi păreau suficiente pentru a califica pe cineva drept *un bun părinte.* Astăzi însă, creșterea cunoașterii din psihologie, medicină sau genetică extinde marginile responsabilității parentale. Părinții trebuie să se îngrijească de dezvoltarea socioemoțională a copiilor lor, de explorarea și dezvoltarea talentelor lor. Trebuie să petreacă *timp de calitate* cu copiii, să-i sprijine și să-i iubească: mai mult, au argumentat unii filosofi, copiii au *dreptul* de a fi iubiți de părinții lor (Liao: 2015). Părinții trebuie să asigure siguranța copiilor și să nu îi lase nesupravegheați, să se asigure că mănâncă sănătos și că își dezvoltă obiceiuri sănătoase și așa mai departe (Hens, Cutaș și Horstkötter: 2017). S-a argumentat chiar că părinții au obligația de a „salva” fertilitatea copiilor lor când aceștia riscă să o piardă (de exemplu, din cauza unei boli sau forme de tratament) și că acești copii au *dreptul* ca părinții lor să ia astfel de măsuri (Cutaș: 2017; Cutaș și Hens: 2015). Cercetări curente în epigenetică[183] sugerează că experiențe pe care le-au avut părinții *când ei înșiși erau copii,* ba chiar experiențe pe care le-au avut părinții părinților au un impact asupra felului în care se manifestă genele urmașilor lor. Cunoașterea acestor lanțuri cauzale, necunoscute până recent, ridică întrebări despre responsabilitățile pe care le-ar putea avea oamenii pentru copiii copiilor lor: *responsabilitate epigenetică* (Hedlund: 2012).

183Epigenetică este studiul felului în care expresia genelor depinde de alți factori decât cei genetici. De exemplu, dacă o familie locuiește într-o zonă foarte poluată, acest context va influența interacțiunea dintre genele lor și funcționarea acestor gene: s-ar putea să li se declanșeze boli care nu s-ar fi declanșat dacă locuiau într-o zonă mai curată, să li se scurteze potențialul de speranță de viață etc. Aceste descoperiri contrazic o asumpție clasică a geneticii, conform căreia genotipul (bagajul genetic al unui organism) determină fenotipul (caracteristicile organismului).

Dacă avem o responsabilitate morală pentru o persoană, înseamnă că există o cerință morală de a-i sprijini interesele, de a o susține. Toți avem o responsabilitate morală față de oamenii din jurul nostru (și nu doar față de oameni, cum am văzut mai sus în subcapitolul despre statutul moral). însă avem responsabilități mai concrete față de *anumiți* oameni. Relația dintre copii și părinți este un exemplu de astfel de responsabilitate specială. De obicei, această relație este privită ca binară și exclusivă: părinții sunt responsabili pentru copiii lor și fiecare copil poate avea cel mult doi părinți. De multe ori, o astfel de perspectivă poate duce la concentrarea întregii responsabilități pentru copii în responsabilitatea parentală: dacă nu ești părintele copilului, nu ai nimic mai mult decât o responsabilitate difuză sau temporară și bine circumscrisă, cum ar fi cea care corespunde rolului de profesor la școală. Responsabilitatea parentală domină și controlează orice altă formă de responsabilitate persistentă față de copii. Astfel de asumpții supraviețuiesc și astăzi.

Creșterea numărului de copii care se nasc în afara căsătoriei și a numărului de divorțuri laolaltă cu practici cum ar fi donarea de gârneți contribuie la creșterea numărului de cazuri în care un copil nu are doar doi părinți din punct de vedere genetic, biologic, social și legal. Astfel de schimbări sociale au complicat sarcina de identificare și atribuire a drepturilor și a responsabilităților față de copii și de a decide cui ar trebui să-i fie permis și cine ar trebui încurajat să creeze sau să continue o relație apropiată cu copiii.

Responsabilitatea pentru copii poate fi cauzală (retrospectivă) sau în virtutea unui rol în viața copiilor (prospectivă). Filosofii sunt în dezacord în ce privește întrebarea dacă responsabilitatea cauzală pentru crearea copiilor justifică recunoașterea sau impunerea responsabilitățíi parentale (de pildă, Brake: 2005 vs Overall: 2012). De exemplu, un părinte adoptiv este responsabil pentru un copil fiindcă și-a asumat această responsabilitate, iar un părinte biologic are anumite responsabilități pentru că a adus un copil pe lume. Pentru că suntem obișnuiți să gândim dual și exclusiv în ce privește responsabilitatea pentru copii, de multe ori este dificil să o separăm în mai multe elemente componente și tendința este de a limita examinarea diverselor contribuții la

existența sau bunăstarea copiilor la determinarea responsabilității parentale.

O sugestie pentru a facilita conceptualizarea acestor componente diferite a fost aceea de a distinge între responsabilitatea parentală și responsabilitatea procreativă (Fahmy: 2013): un donator de spermă sau o donatoare de ovule au o responsabilitate procreativă care decurge din contribuția lor la crearea unui copil, dar aceasta nu este și o responsabilitate parentală. O altă distincție relevantă aici este cea între responsabilitățile primare și cele secundare (Macleod: 2007). în timp ce părinții au o responsabilitate primară față de copiii lor, alte persoane au responsabilități secundare pentru ei. Aceste persoane pot include nu doar donatorii de gârneți și alți participanți individuali la crearea sau bunăstarea copiilor, ci și unități colective cum ar fi școlile sau statele. în fine, faptul că femeile nasc copiii și sunt asociate cu îngrijirea copiilor și a familiei a făcut atât ca ele să fie vulnerabile la cerințe din ce în ce mai mari în numele intereselor copiilor lor (sau ale viitorilor lor copii) (de pildă, Jacobs și Hens: 2018; Kukla: 2016; Smajdor: 2011), cât și ca bărbații să fie descurajați sau chiar împiedicați să-și exercite responsabilitatea paternală (Cutaș și Gheaus: 2019). Pe scurt, responsabilitatea pentru copii poate fi prospectivă sau retrospectivă, parentală sau nonparentală, procreativă, maternă sau paternă, primară sau secundară, individuală sau colectivă.

O altă sursă a responsabilității pentru copii ar putea decurge din relațiile apropiate în urma cărora copiii și-au format atașamente față de anumite persoane. Dacă interesele copiilor sunt importante (ba chiar sunt *primordiale* în gestionarea relațiilor copiilor, așa cum am văzut mai sus) și copiii și-au format un atașament față de cineva, aceasta poate genera o serie de cerințe morale față de persoana respectivă (cum ar fi să nu dispară fără explicație din viața copilului) și față de alte persoane (să sprijine această relație atâta vreme cât este importantă pentru copil). însă astfel de atașamente sunt frecvent ignorate. De exemplu, părinții unui copil pot îndepărta o bonă din viața copilului indiferent de atașamentul format între bonă și copil,

care poate să fie mai puternic decât cel dintre copil și părinții înșiși. Această prerogativă de a exclude pe oricine altcineva din viața copiilor, și în general de a deține privilegii comprehensive în privința lor, indiferent de interesele copiilor sau ale oricui altcuiva (Gheaus: 2017; Bartlett: 1984) este încă răspândită. Exclusivitatea părinților face ca relații și atașamente care pot fi foarte importante pentru copii și pentru adulți care nu le sunt părinți recunoscuți legal să nu poată fi protejate. Deși simplifică exercitarea responsabilității sociale pentru copii, atribuind-o aproape în totalitate părinților legali, s-ar putea să nu fie întotdeauna compatibilă cu aspirațiile legale și morale curente despre statutul moral al copiilor și importanța intereselor lor.

Un alt exemplu de continuitate care poate fi, și uneori este, întreruptă de părinți indiferent de importanța ei pentru copii, constă în schimbarea prenumelui copiilor în urma adopției, cu un alt prenume, preferat de părinții adoptivi. Conform rezultatelor unei cercetări despre adopție în România[184] [185], *majoritatea* părinților adoptivi schimbaseră prenumele copilului adoptat. O cercetătoare implicată în acest proiect, specializată în psihologie, arată că o astfel de practică nesocotește nevoia copiilor de continuitate, care la rândul ei este importantă în procesul de formare a identității lor (Muntean: 2016). Faptul că aceste alegeri ale părinților sunt permise legal ilustrează măsura în care copiii încă sunt tratați mai degrabă ca bunuri ale părinților decât ca persoane cu nevoi și identități proprii. De aceea, unii autori au argumentat că astfel de alegeri, ale părinților și ale statelor, arată lipsă de respect față de drepturile fundamentale ale copiilor (în acest caz, dreptul la identitate) (Brennan și Noggle: 1997, p. 22).

Schimbările în ceea ce privește recunoașterea statutului moral al copiilor și conceptualizarea responsabilității pentru copii

184Proiectul FIS AN „Factori ce influențează succesul adopției naționale” finanțat de UEFISCSU între 2009 și 2011 și derulat în cadrul Facultății de Sociologie și Psihologie al Universității de Vest din Timișoara.

185în contrast, în Suedia custodia copiilor este *prima facie* comună în urma separării sau divorțului părinților.

implică și o restructurare a relațiilor dintre părinți. Co-parentalitatea înlocuiește căsătoria ca liant între părinți și sursă a responsabilităților de durată nu doar pentru copii, dar și între părinții înșiși (Cook: 2012). în România, până în 2011, autoritatea parentală după divorț era alocată în aproape toate cazurile unuia dintre părinți (de obicei mamei). Schimbările în codul civil care au intrat în vigoare în 2011 (Monitorul Oficial: 2009) stabilesc *prima facie* autoritatea *comună* asupra copiilor în urma divorțului părinților, atribuind în continuare custodia doar unuia dintre părinți[11]. Această reașezare a relațiilor dintre părinți și dintre părinți și copii este în schimbare în toată Europa, în direcția cooperării pentru binele copilului, și necesită înțelegerea responsabilității parentale și a cerințelor ei asupra părinților în relația lor reciprocă. Odată ce membrii unui cuplu au devenit părinți împreună, chiar dacă relația lor maritală sau romantică se deteriorează sau încetează, faptul că sunt părinți va însemna că vor fi prezenți unul în viața celuilalt în continuare. Aceasta este o consecință a evoluției statutului moral al copilului și semnificației sale pentru datoriile morale și legale ale părinților. Necesitatea morală și legală de a coopera în creșterea copilului poate fi în astfel de cazuri dificilă și restricționează substanțial alegerile viitoare ale părinților. însă câtă vreme copilul nu este bunul părinților, ci egalul lor moral față de care ei au responsabilități în virtutea drepturilor și vulnerabilității sale, alegerile părinților nu mai pot urma doar, sau în primul rând, interesele lor individuale. Vedem așadar că recunoașterea egalității morale dintre copii și adulți și a importanței intereselor și nevoilor copiilor generează cerințe morale semnificative din partea părinților, a societății și a statului în general.

10.6. Concluzii

în cele de mai sus am realizat o scurtă prezentare a schimbărilor survenite în conceptualizarea statutului moral al copiilor și a locului lor în familie și în societate. Am văzut cum recunoașterea statutului lor moral și a egalității morale dintre copii și adulți a extins atât marginile responsabilității parentale, cât și nevoia de asumare din partea statului a responsabilității morale colective pentru copii.

Cum spuneam la începutul capitolului, tema relațiilor dintre copii și părinți, a responsabilității parentale, sociale și legale pentru copii și a gestionării intereselor copiilor necesită o evaluare a tuturor elementelor implicate în aceste dinamici, în fiecare situație particulară. Există un echilibru perfect între interesele copiilor și ale părinților și între costurile pentru părinți și beneficiile pentru copii (și viceversa) ale fiecărei alegeri parentale? Dacă da, cum poate fi identificat acest echilibru și cine sunt cei care are trebui să fie implicați în acest proces? Dacă nu, cum ar trebui luate deciziile în această privință? Toate acestea presupun un proces constant de negociere, înțelegere a intereselor copiilor și responsabilitate pentru alegerile proprii, într-un context de creștere a conștientizării vulnerabilității copiilor și a egalității lor morale cu adulții. Oricât ne-am dori ca alegerile să fie clare și soluțiile universal valabile, calitatea de agenți morali și de deținători de statut moral - atât a copiilor, cât și a adulților - aduce cu ea necesitatea acestui exercițiu.

IDEI PRINCIPALE

1. Percepția asupra relației dintre copii și părinți și a dinamicii dintre interesele și drepturile acestora s-a schimbat foarte mult în Europa în ultima sută de ani, în sensul recunoașterii crescânde a intereselor și a drepturilor copiilor și a importanței respectării lor.
2. Iubirea părintească nu este suficientă pentru a asigura respectarea intereselor și drepturilor copiilor.
3. Recunoașterea statutului moral al copiilor și a egalității lor morale cu adulții a devenit dominantă în Europa, atât filosofic, cât și juridic, dar nu neapărat în familie și societate sau în relație cu instituțiile statului.
4. In România, legile de protecția copiilor au fost inițiate de sus în jos (dinspre legislatori spre populație) și sunt de proveniență externă (din afara țării). în unele cazuri, instituțiile statului rezistă în fața reglementărilor legale orientate către sprijinirea drepturilor copiilor și a exercitării responsabilității pentru copii, chiar și atunci când cetățenii înșiși internalizează aceste considerente.
5. Responsabilitatea pentru copii poate fi prospectivă sau retrospectivă, parentală sau nonparentală, procreativă, maternă sau paternă, primară sau secundară, individuală sau

colectivă. Determinarea limitelor responsabilității pentru copii și a relației dintre aceste tipuri de responsabilitate nu este întotdeauna evidentă în fiecare caz în parte.

Mulțumiri

Le mulțumesc Ancăi Gheaus și lui Alexandru Volacu pentru sugestiile lor foarte utile în finalizarea acestui capitol.

Referințe bibliografice

Archard, D. (2008), *Children: Rights and Childhood,* Routledge, Londra.

Atudorei, L, și A. Matache (2012), „Institutional Discrimination in Pediatric Hospitals”, *Bulletin of the Transylvania University of Brașov,* 5 (2), pp. 119-124.

Bartlett, K. (1984), „Rethinking Parenthood as an Exclusive Status: The Need for Legal Alternatives when the Premise of the Nuclear Family has Failed”, *Virginia Law Review,* 70 (5), pp. 879-963.

Brake, E. (2005), „Fatherhood and Child Support: Do Men Have a Right to Choose?”, *Journal of Applied Philosophy, 22* (1), pp. 55-73.

Brennan, S., și R. Noggle (1997), „The Moral Status of Children: Children’s Rights, Parents’ Rights, and Family Justice”, *Social Theory and Practice,* 23 (1), pp. 1-26.

Brighouse, H., și A. Swift (2014), *Family Values. The Ethics of Parent-Child Relationships,* Princeton University Press, Princeton.

Bruno, L. (2016), *Ofridstid. Fäders väld, Staten och den separerade familjen* (teză de doctorat), Uppsala Universitet, Uppsala.

Cain, MJ. (2019), „Language and Communication: Evidence from Studying Children”, în A. Gheaus, G. Calder și J. de Wispelare (eds.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children,* Routledge, Londra, pp. 23-32.

Carey, B. (2017), „Children and the Limits of Paternalism”, *Ethical Theory and Moral Practice,* 20, pp. 581-595.

Children and Parents Code (1979), disponibil la ceflonline.net/wp-content/ uploads/Sweden-Parental-Responsibilities-Legislation.pdf

Choudhury, S., și N. Ferranti (2019), „The Science of the Adolescent Brain and its Cultural Implications”, în A. Gheauș, G. Calder și J. de Wispelare (eds.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children,* Routledge, Londra, pp. 33-44.

Clement, E, și M. Koenig (2019), „Epistemology: Knowledge in Childhood”, în A. Gheauș, G. Calder și J. de Wispelare (eds.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children,* Routledge, Londra, pp. 13-22.

Convenția cu privire la drepturile copilului. (1989), disponibilă la http://www.
salvaticopiii.ro/sci-ro/files/0a/0ab4c7cb-lff8-458c-a53a-053f5dl89015.pdf

Cook, (2012), „On the Duties of Shared Parenting”, *Ethics and Social Welfare,* 6 (2), pp. 168-181.

Cutas, D. (2007), *GenEtica reproducerii. Politici ale moralității și moralitatea politicilor,* Ideea Europeană, București.

Cutas, D. (2017), „Should Parents Take Active Steps to Preserve their Children’s Fertility?”, în K. Hens, D. Cutas și D. Horstkötter (eds.), *Parental Responsibility in the Context of Neuroscience and Genetics,* Springer, Dordrecht.

Cutas, D., și A. Gheaus (2019), „Paternal Responsibility for Children and Pediatric Hospital Policies in Romania”, în M. Verkerk, H. Lindemann și J. McLaughlin (eds.), *What About the Family? Practices of Responsibility in Care,* Oxford University Press, Oxford, pp. 100-108.

Cutas, D., și K. Hens (2015), „Preserving Children’s Fertility: Two Tales about Children’s Right to an Open Future and the Margins of Parental Obligations”, *Medicine, Health Care and Philosophy,* 18 (2), pp. 253-260.

Cutas, D.» și A. Smajdor (2017), „The Moral Status of the (Nuclear) Family”, *Etikk i Praksis - Nordic Journal of Applied Ethics,* 11 (1), pp. 5-15.

DeMause, L. (1974), *The History of Childhood,* Harper and Row, New York.

Durrant, J.E. (1996), „The Swedish Ban of Corporal Punishment: Its History and Effects”, în D. Frehsee, W. Horn și K.D. Bussmann (eds.), *Family Violence Against Children,* De Gruyter, New York, pp. 19-25.

European Court of Human Rights (ECHR) (2017), Case of D.M.D. v. Romania.
Document disponibil la adresa hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-177226

European Court of Human Rights (2017), „Hotărârea în Cauza D.M.D. împotriva României, din 03.10.2017”, disponibilă la https://lege5.ro/Gratuit/ gmztimbwgeyq/hotararea-in-cauza-dmd-impotriva-romaniei-din-03102017

European Values Study 2017, via Atlas of European Values,

disponibil la www. atlasofeuropeanvalues.eu/maptool.html

Fahmy, M. (2013), „On Procreative Responsibility in Assisted and Collaborative Reproduction”, *Ethical Theory and Moral Practice,* 16, pp. 55-70.

Gheaus, A. (2014), „Unfinished Adults and Defective Children: On the Nature and Value of Childhood”, *Journal of Ethics & Social Philosophy,* 9 (1), pp. 1-21.

Gheaus, A. (2017), „Childrens Vulnerability and Legitimate Authority over Children”, *Journal of Applied Philosophy,* 35 (SI), pp. 60-75.

Godwin, S. (2020), „Childrens Capacities and Paternalism”, *The Journal of Ethics,* 24, pp. 307-331.

Hedlund, M. (2012), „Epigenetic Responsibility”, *Medicine Studies,* 3, pp. 171-183.

Hens, K., Cutaș, D., și D. Hortstkötter (eds.) (2017), *Parental Responsibility in the Context of Neuroscience and Genetics,* Springer, Dordrecht.

Hofstede, G. (2001), *Cultures Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Nations,* Sage Publications, Londra.

Jacobs, D., și K. Hens (2018), „Love, Neuro-Parenting and Autism: from Individual to Collective Responsibility towards Parents and Children”, *Analize - Journal of Gender and Feminist Studies,* 11, pp. 102-124.

Jaworska, A., și J. Tannenbaum (2019), „The Moral Status of Children”, în A. Gheaus, G. Calder și J. de Wispelare (eds.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children,* Routledge, Londra, pp. 67-78.

Kukla, R. (2016), „Equipoise, Uncertainty, and Inductive Risk in Research Involving Pregnant Women”, în F. Baylis și A. Ballantyne (eds.), *Clinical Research Involving Pregnant Women,* Springer, Dordrecht, pp. 179-196.

Legea 272/2004 privind protecția și promovarea drepturilor copilului, republicată 2014, disponibil la dreptonline.ro/legislatie/legea_protectiei_ copilului.php

Liao, M. (2015), *The Right to be Loved,* Oxford University Press, Oxford.

Macleod, C. (2007), „Who is Responsible for What?”, în S. Brennan și R. Noggle (eds.), *Taking Responsibility for Children,* Wilfrid Laurier University Press, Waterloo.

MGC vs Romania, decizie a Curții Europene a Drepturilor Omului, disponibilă la adresa http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-

176069

Mihăilescu, V. (ed.) (2017), *De ce este România astfel? Avatarurile excepțio- nalismului românesc,* Polirom, Iași.

Monitorul Oficial, nr. 511, 24 iulie 2009, disponibil la adresa dreptonline.ro/ legislatie/codul_civil_republicat_201 l_noul_cod_civil.php

Muntean, A. (2016), *Adopția și atașamentul copiilor separați de părinții biologici,* Polirom, Iași.

Oncioiu, D. (2019), „Dreptate strâmbă: 3 din 4 cazuri de acte sexuale cu victime copii sunt judecate în instanțele românești ca fapte consimțite", *DeLaO.ro,* disponibil la https://beta.delaO.ro/acte-sexuale-victime-copii- j udecate - fapte - consimțite/

Overall, C. (2012), *Why Have Children? The Ethical Debate,* MIT Press, Cambridge (MA).

Rolston, H., III. (2002), „Values in and Duties to the Natural World", în D. Schmidtz și E. Willott (eds.), *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works,* Oxford University Press, Oxford.

Salvați Copiii (2013), „Abuzul și neglijarea copiilor. Studiu sociologic la nivel național", disponibil la adresa https://www.salvaticopiii.ro/sci-ro/files/ 49Z49ef328f-6bb0-47cd-a9b3-dcdaba0407da.pdf

Smajdor, A. (2011), „Ethical Challenges in Fetal Surgery", *Journal of Medical Ethics, 37* (2), pp. 88-91.

Tarța, M. (2018), „The Traditional Family versus Equal Rights Supporters Rhetoric in Romania", *Analize - Journal of Gender and Feminist Studies,* 10, pp. 68-90.

Vișoiu, M. (2017), *De ce lovim copiii?,* Risoprint, Cluj.

Warren, M. (1997), *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things,* Clarendon Press, Oxford.

Wiesemann, C. (2016), *Moral Equality, Bioethics, and the Child,* Springer, Dordrecht.

Capitolul 11

Despre consimțământul sexual: abordări etice și analize contextuale

Oana Băluță

11.1. Introducere

Nu trăim într-o lume ideală. Deși poate părea o observație banală, ea poartă cu sine semnificații puternice fiindcă sursele care ne alimentează lumea noastră deloc ideală sunt deopotrivă publice și private. Acestea țin de calitatea interacțiunilor dintre oameni, dar și de modul în care relațiile de muncă, medicale, practica judiciară, integrează și reglementează aceste interacțiuni.

în 2018, am început să lucrez cu adolescente într-un program numit „Girl up". Am participat la diverse ateliere, conferințe sau întâlniri în cadrul cărora am discutat despre drepturile fetelor și ale femeilor și despre egalitate de gen; participanți erau fete și băieți de liceu, mai ales fete. De 15 ani predau în mediul universitar și fac activism pentru drepturile femeilor, cu accent pe domeniul violenței asupra femeilor și al violenței de gen. în munca mea, în interacțiunea cu adolescenți și adulți, deopotrivă, am ajuns de foarte multe ori la noțiunea de consimțământ. Ce au în comun aceste experiențe este tăcerea care s-a așternut în clipa în care am început să vorbesc despre ce înseamnă consimțământul, cum îl dai, pentru ce.

Recent, în spațiul public românesc, a reapărut noțiunea de consimțământ în contextul discuțiilor controversate despre educație sexuală. Persoanele și organizațiile care susțin introducerea unor ore de educație sexuală în școală au atras atenția că elevii ar trebui să aibă acces la informații despre consimțământ. în pozițiile publice pe care le-am avut, și eu am evidențiat acest aspect. în 2019 și 2020, investigații jurnalistice remarcabile[1] au pus în agendă o problemă majoră a instanțelor de judecată din România care încadrează cazurile de abuz sexual asupra copiilor ca acte sexuale cu minor, în loc de viol. Această practică judiciară este răspândită și a continuat inclusiv după ce România a fost condamnată, în 2016, de Curtea Europeană a Drepturilor Omului în cazul M.G.C. vs Romania[186] [187].

Obiectivul meu principal acum, când scriu acest capitol, este de a clarifica ce este consimțământul, care sunt principiile generale pe care le implică înțelegerea consimțământului din punct de vedere etic și ce este consimțământul sexual. Mă voi opri asupra conceptului de consimțământ așa cum a fost înțeles din punct de vedere etic. Am integrat, desigur, contribuțiile feministe, deoarece au modelat substanțial conținutul noțiunii, forma pe care o ia acesta, condițiile pentru consimțământ, iar începând cu anii 1970 au avut un rol transformator în înțelegerea coerciției sexuale[188]. Totodată, am inclus analize contextuale ale consimțământului în domenii specifice pornind de la date empirice, de la declarații problematice, de la rezultatele unor

186Un colectiv de jurnaliști de la *Libertatea* a publicat o serie de articole care documentează practica judiciară din România în cazurile de sex cu minori (Luțac *et al.:* 2019). De asemenea, Jurnalista Diana Oncioiu (2019) a publicat un material în care aduce dovezi potrivit cărora mai există încă opt cazuri, între 2016 și 2019, comparabile cu cele identificate de CEDO în 2016.

187https://hudoc.echr.coe.int/eng, ultima accesare în data de 26 iunie 2020.

188Dat fiind spațiul limitat, nu am putut prezenta pe larg tensiunile existente inclusiv în cadrul curentelor de gândire feministe sau între acestea și literatura *queer.*

cercetări sau decizii ale instanțelor. Aplicarea conceptului de consimțământ informat în situații practice ridică întrebări suplimentare de clarificare. în ciuda acestor problematizări, abordările teoretice și literatura care există deja ne așază pe un drum solid.

11.2. Ontologia consimțământului. Ce este consimțământul?

Dintr-o perspectivă morală, consimțământul îndeplinește o funcție protectivă: protejează persoanele de încălcarea granițelor privind propriul corp sau a proprietății lor. în societățile liberale moderne, gradulde suveranitate asupra propriei persoane a crescut, prin urmare consimțământul a devenit din ce în ce mai important în activități diverse, de la cercetare și îngrijire medicală la relații profesionale și sexuale. Franklin G. Miller și Alan Wertheimer (2010) observă că, deși ocupă un loc central în viața legală și morală, tema consimțământului nu a beneficiat de suficientă reflecție filosofică și că noțiunea a fost mai degrabă operaționalizată în diferite contexte. De asemenea, constată că analizele contextuale nu s-au informat reciproc, de pildă „cei care scriu despre consimțământ în îngrijirea medicală rareori se întreabă ce putem învăța din literatura despre consimțământ în relații sexuale (și invers)” (Miller și Wertheimer: 2010, p. X).

Deși ocupă un loc important atât din punct de vedere legal, cât și etic, întrucât devin acceptate practici și acțiuni altminteri nepermise, ce anume constituie consimțământ e problematic și îndelung dezbătut în literatura care tratează consimțământul dintr-o perspectivă etică. Hubert Schnüriger observă că se pot identifica două mari abordări, dintr-o perspectivă etică: *mentală* și *performativă.* în cadrul perspectivei mentale, „consimțământul se referă la o anumită stare mentală sau o acțiune mentală a agentului care consimte”, așadar, consimțământul este de tip *foro interno* (Schnüriger: 2018, p. 21). Cea de-a doua poziție, performativă, consideră consimțământul un act public, de tip *foro externo.* Schnüriger susține că „este de o importanță crucială să distingem între cele două înțelegeri ale consimțământului pentru a preîntâmpina confuzii conceptuale și, în consecință, distorsiuni ale unor întrebări normative substanțiale” (Schnüriger: 2018, p. 21)[189]. John Kleinig (2010, pp. 5-9) definește consimțământul printr-o abordare triadică în care îi găsim pe A, B și actul de comunicare al lui A către B în legătură cu ceva (<|>). Consimțământul este *un act social* în care A îi transmite (4>) lui B ceva care, odată comunicat, îi dă acum lui B un drept moral ce îi lipsise înainte de comunicarea respectivă (Kleinig: 2010, p. 10). Consimțământul este un *act de comunicare,* iar actul de comunicare schimbă natura relației morale dintre A și B. Kleinig (2010, pp. 3-5) caracterizează cele trei elemente din actul de consimțământ pentru a clarifica ce trebuie să fie adevărat despre A, B și pentru a fi justificabil că A a consimțit în raport cu B să <ț>. Le voi prezenta în cele ce urmează fiindcă aduc un plus de claritate și permit operaționalizarea ulterioară a noțiunii inclusiv cu privire la relațiile sexuale.

Pentru ca A să poată consimți la ceva, trebuie să fi atins un

---

189Schnüriger menționează că unii autori mai identifică o a treia cale, perspectiva hibridă care combină elemente din abordarea *mentală* și cea *performativă.*

anumit nivel de maturitate. Această caracteristică îl face pe autor să afirme că un copil nu poate consimți. A poate fi un individ sau un grup, cum ar fi o echipă sportivă sau o orchestră. B are nevoie de permisiunea sau acordul lui A pentru a face ceva ce altminteri nu ar avea dreptul moral să facă: de exemplu, să-i stabilească programul lui A. Relația inițiere-răspuns e importantă aici. Iar (|> privește o acțiune pentru care B are nevoie de autorizare, permisiune sau acord. De exemplu, A are dureri la genunchi și își programează un consult medical în urma căruia află de la B că are nevoie de o intervenție chirurgicală. Chiar dacă A a inițiat procesul, A va completa un document prin care își dă consimțământul să fie supus intervenției chirurgicale în condițiile comunicate de B.

11.3. Cum se exprimă consimțământul? Discuția se complică atunci când ne întrebăm cum dăm consimțămîntul, ce formă îmbracă acesta. Există dezbateri și dezacorduri privind forma acestuia. Kleinig, care îl definește drept un *act de comunicare^* spune că poate lua forma unui gest, a unui cuvânt sau a unui alt comportament care, într-o manieră convențională, cutumiară, exprimă și este înțeles drept consimțământ (Kleinig: 2010, p. 11). Și, mai afirmă el, contextul este important. însă, dacă asociem aceste moduri de exprimare a consimțământului cu relațiile sexuale, datele devin neclare, un lucru recunoscut și de autor. Critici feministe și nu numai au atras atenția că aceste convenții sociale sunt construite după un model patriarhal ce conține prejudecăți sexiste privind femeile, relațiile sexuale, comportamentul sexual al femeilor și al bărbaților. Voi reveni asupra consimțământului sexual într-o secțiune dedicată a acestui capitol, în baza argumentării și analizei complexe ale lui David Archard (2018) și a criticilor feministe care au schimbat substanțial modul în care înțelegem consimțământul sexual și limitele acestuia.

Ce este consimțământul valid? Protejarea stării de bine ori respectarea autonomiei persoanei?

Consimțământul are puterea de a transforma acțiuni inacceptabile în unele acceptabile (Bullock: 2018; Davis: 2003, p. 368; Manson și O'Neill: 2007, p. 79; Miller și Wertheimer: 2010, p. 79; Hurd: 1996, p. 123). într-un text în care reflectează asupra consimțământului valid, Emma C. Bullock arată că această transformare este evidentă mai ales în contextul tratamentului medical și al relațiilor sexuale (Bullock: 2018, p. 85). Având în vedere rolul pe care îl are consimțământul pentru a trăi o viață morală sau una ce respectă legea, e nevoie să avem grijă să identificăm condițiile pe care trebuie să le îndeplinească acesta pentru a avea o putere transformatoare din punct de vedere moral.

în funcție de scopul său moral, se poate identifica dacă consimțământul are un astfel de rol. Grila de interpretare este diferită în funcție de scopul moral pe care considerăm că îl are consimțământul: *protejarea stării de bine (well-being)* a persoanei sau *respectarea autonomiei* acesteia. Dacă scopul este starea de bine, constrângerile asociate consimțământului vor fi *substanțiale,* prin urmare vom nega puterea transformatoare

moral a consimțământului când acțiunile nu urmăresc starea de bine a persoanei. Iar dacă scopul consimțământului este respectarea autonomiei, constrângerile vor fi *procedurale,* respectiv vom nega puterea transformatoare moral a consimțământului când nu respectă constrângerile procedurale (Bullock: 2018, p. 85). Potrivit constrângerilor procedurale, consimțământul transformator din punct de vedere moral trebuie să respecte trei condiții: trebuie să fie oferit *voluntar,* adică de bună voie; persoana care a consimțit trebuie să o fi făcut în mod *informat;* și trebuie să fie *competentă* (Bullock: 2018; Archard: 1998, p. 44; Miller și Wertheimer: 2010, p. 87). Dacă una dintre aceste condiții nu este îndeplinită, consimțământul nu este valid (Bullock: 2018).

Potrivit primului criteriu, consimțământul este oferit *voluntar.* Criteriul este respectat dacă persoana a fost liberă în decizia sa. însă nu toate tipurile de influențe încalcă acest criteriu al voluntarității. De exemplu, persuadarea rațională este considerată o metodă acceptabilă de convingere. Coerciția și manipularea însă invalidează caracterul voluntar al consimțământului (Gutmann: 2018; Bullock: 2018; Manson și O'Neill: 2007, pp. 16-17; Hurd: 1996, p. 139). într-unul dintre exemplele oferite de Bullock, o femeie consimte să întrețină relații sexuale în timp ce este amenințată cu un cuțit. în acest caz, consimțământul nu este transformator moral, întrucât nu a fost oferit voluntar.

Conform celui de-al doilea criteriu, persoana trebuie să fie *informată.* Este cel mai evident în contexte medicale și este subliniat ca atare în etica medicală. Pacienților trebuie să li se furnizeze o cantitate adecvată de informații pentru a exprima un consimțământ valid. Și acest criteriu se complică întrucât cercetări din economia comportamentală au arătat că există un efect de *încadrare (framing),* în sensul că modul în care este prezentată informația va influența decizia persoanei de a consimți. Datele devin și mai complexe dacă pășim în domeniul influenței factorilor psihologici asupra deciziei de vot pornind de la colectarea datelor personale ale utilizatorilor Facebook de

către Cambridge Analytica[190]. Datele erau folosite pentru configurarea unui profil psihologic al votan- ților - mai ales al celor nehotărâți -, care să fie ulterior vizați de mesaje specifice de mobilizare. Chiar în ciuda acestor aspecte complexe, e rezo- nabil să considerăm că e nevoie ca persoana să fie informată pentru consimțământ valid și că e nevoie de precauții suplimentare privind conținutul și cadrul informării.

Conform celui de-al treilea criteriu, persoana trebuie să fie *competentă* decizional pentru a avea consimțământ valid. Argumentele sunt oferite de psihiatria clinică, unde un pacient are capacitatea de a consimți la un tratament medical dacă (a) înțelege informația, (b) înțelege că i se aplică lui/ei, (c) relaționează cu infomația și (d) exprimă o alegere (Grisso și Appelbaum, p. 20, *apud* Bullock: 2018, p. 87). Persoanele care nu pot procesa și reflecta asupra informației, care nu au capacitatea cognitivă pentru a exprima o alegere nu sunt recunoscute drept competente în a consimți, iar consimțământul lor este considerat invalid. însă și acest criteriu se poate manifesta în grade diferite. Bullock spune că oamenii pot întreține relații sexuale sub influența alcoolului, dar că acestea pot fi consensuale. „Sau [...] indivizii pe care în mod obișnuit i-am considera incapabili să ia decizii sunt uneori percepuți drept capabili să ia decizii și apți să ofere consimțământ valid în raport cu anumite decizii” (Bullock: 2018, p. 90). Este cazul minorilor și al persoanelor cu anumite dizabilități mintale care pot consimți sau refuza tratamentul medical în anumite situații. Gradul de competență decizională necesar unei alegeri depinde de riscurile asociate acelei alegeri. Astfel, o persoană trebuie să fie cu atât mai competentă cu cât riscurile cresc (Butler: 2001, p. 102, *apud* Bullock: 2018, p. 90).

Dacă admitem că există variații ale competenței decizionale, atunci trebuie să clarificăm „când variază și cât de mult” (Bullock: 2018, p. 91). în abordarea procedurală a consimțământului valid este dificil să răspundem la aceste întrebări. însă în abordarea care vizează starea de bine a persoanei variațiile privind competența decizională vor urmări dacă acestea fac sau nu rău persoanei (Bullock: 2018, p. 91).

190Vezi și capitolul lui Râul Zachia din acest volum.

11.4. Consimțământul sexual

>

E tentant să ne gândim că, în relațiile sexuale, consimțământul a fost mereu un element central al interacțiunii dintre persoane sau că este, la modul general, valorizat și considerat o condiție morală esențială în actul sexual. Deși e tentant moral, e greșit factual.

Provocarea majoră când discutăm despre consimțământul informat ține de componenta sa aplicativă și de situarea sa pe un drum mai puțin sinuos, chiar dacă nu perfect. Ce este recomandat din punct de vedere etic? Pentru a înțelege mai bine relevanța consimțământului, este nevoie ca această analiză să țină cont de constrângeri empirice și date factuale. Violența asupra femeilor are o istorie sinuoasă, complicată moral și legal. Normele morale și legale au suferit transformări care arată că, dacă în trecut violența asupra femeilor era acceptată legal, în prezent ea este condamnată. Pravila lui Vasile Lupu (1646) și cea a lui Matei Basarab (1652) prevăd că bărbatul „avea dreptul să își pedepsească soția dacă greșea (s-o sechestreze, s-o bată, «dar nu prea din cale afară»)” (Mihăilescu: 2002, p. 18). Peste ani, în 2020, când scriu acest text, legislația sancționează violența asupra femeilor, iar o parte a oamenilor o condamnă și moral. Violul are și el o istorie reprobabilă în condițiile în care normele timpurilor au considerat că este o ofensă adusă tatălui, care putea fi îndepărtată prin mariajul dintre victimă și violator. Credințele și percepțiile multora față de viol sunt problematice moral și în prezent (vezi exemplele 2, 5 și 6 discute mai jos în acest capitol).

Aceste date empirice ridică problema înțelegerii și respectării consimțământului și consider că, astfel, fac cu atât mai necesară discuția despre consimțământul sexual din perspectivă etică.

11.5. Ontologia consimțământului sexual

Hurd (1996) introduce o sintagmă des întâlnită în numeroase texte care analizează consimțământul din perspectivă etică: „magie morală”. Consimțământul are o putere transformatoare imensă: printr-un cuvânt, printr-un gest, ceva ce nu era permis și era greșit moral devine permis, chiar dobândește putere morală transformatoare (Hurd: 1996; Archard: 2018). Consimțământul

este transformator din punct de vedere moral pentru că elimină singura barieră morală care există în calea unei acțiuni și face așadar ca o acțiune care altfel ar fi fost greșită să fie corectă. Când funcționează în acest fel, face o mare diferență morală; efectiv, inversează moralitatea unei fapte [...]. Așadar, de exemplu, consimțământul poate să transforme o atingere nedorită într-o strângere de mână, un atac sexual într-un sărut; o fărădelege într-o cină; un furt într-un cadou; și aproprierea comercială a numelui cuiva într-o biografie. Magie morală (Hurd: 2018, p. 48).

David Archard arată că la întrebarea „ce este consimțământul?” au fost oferite două tipuri de răspunsuri: „unul spune că este o stare de spirit *(state of mind),* o intenție de a face sex sau dorință de a face sex; iar celălalt că este un comportament, un act, un tip de performativitate” (2018, p. 176). Prima ar fi o abordare *atitudinală* și este dezvoltată de Hurd (1996), a doua*performativă* și este elaborată de McGregor (2005) (Archard: 2018, p. 176). Abordarea atitudinală susține că cineva trebuie să aibă *o atitudine* față de sex, pe când cea performativă consideră că cineva *face ceva,* în mod intenționat. *Cum își exprimă cineva consimțământul sexual?* Conform abordării atitudinale, dorința ca actul sexul să aibă loc este suficientă. în contrast, susținătorii abordării performative se uită cu atenție la comportamentele necesare pentru comunicarea consimțământului sexual. Care este standardul verbal în materie de consimțământ? Anumiți autori susțin că termeni precum „da”, „OK”, „sunt de acord să facem sex” constituie standardul pentru exprimarea consimțământului în această privință. Astfel de cerințe sunt prevăzute în politicile care reglementează agresiunea sau ofensa sexuală în anumite campusuri americane (Archard: 2018, p. 178).

Tot Archard arată că alții critică acest standard deoarece impune o înțelegere prea strictă a consimțământului în condițiile în care interacțiunea umană este bazată pe spontaneitate, pasiune și impredictibili- tate. Acestei critici i se poate răspunde că riscurile de a înțelege greșit sunt prea mari, iar ele pot fi evitate prin „obținerea și securizarea unei confirmări explicite a

consimțământului" (Archard: 2018, p. 178). Archard merge mai departe cu dialogul dintre cele două părți și afirmă că acest standard ar putea fi aplicat la prima experiență sexuală între două persoane. Standardul verbal afirmativ pare mai puțin potrivit, zice el, într-o relație în care cei doi au ajuns să se cunoască, se înțeleg, au propriile preferințe de comunicare bazate pe respect și considerație față de celălalt (Archard: 2018, p. 178).

O altă provocare la adresa standardului verbal afirmativ poate veni de la cei care folosesc convenții[191] ce transmit consimțământul și pot fi rezonabil considerate ca atare. în sprijinul acestei abordări stau și mărturiile celor care spun că se simt inconfortabil să-și exprime explicit verbal consimțământul de a întreține relații sexuale (Husak și Thomas: 1992, *apud* Archard: 2018, p. 178). Desigur, această observație nu trebuie conotată patriarhal, ci doar integrată în multele forme de comunicare și transmitere a unui mesaj dezvoltat de oameni.

Archard integrează trăsăturile standard ale consimțământului prezentate anterior în consimțământul sexual și spune că „doar acele persoane care au anumite capacități pot consimți. Copiii sunt așadar excluși, la fel și cei care suferă de o incapacitate mintală gravă permanentă" (2018, p. 179). Consimțământul sexual poate fi oferit doar de o persoană care are capacitatea necesară, care este informată, cunoscând aspectele importante pe care le implică actul asupra căruia a consimțit, și care și-a oferit consimțământul fără constrângeri, voluntar.

Capacitatea „presupune deopotrivă abilitatea de a înțelege natura acțiunii asupra căreia consimte și abilitatea de a lua

191 De exemplu, aleg să deschid nasturii de la cămașa partenerului, iau mâna partenerului și o așez pe trupul meu, dau jos un obiect vestimentar etc. Sigur că cineva ar putea spune că sunt mai multe etape în interacțiunea sexuală și este corect, dar acțiunile pot fi diverse, de pildă - ca să rămân pe un teren al relaționării heterosexuale, cu preferință înspre exprimarea consimțământului de către femeie -, comunicarea consimțământului este explicită când femeia scoate un prezervativ dintr-o cutie.

decizii în legătură cu această acțiune” (Archard: 2018, p. 44). Această capacitate poate lipsi permanent ca în cazul persoanelor cu dizabilități mintale grave sau poate lipsi temporar ca în cazul persoanelor afectate de consumul de droguri sau alcool sau care se confruntă cu forme grave de depresie, spune Archard. Unui copil îi lipsește capacitatea pe care o are un adult, dar absența este de natură temporară. Discuțiile privind consumul de alcool se complică dat fiind faptul că oamenii pot consuma alcool tocmai pentru a-și crește gradul de dezinhibare, dar Archard pune discuția pe un drum solid când afirmă că există „un continuum” al acestui consum care variază de la amețit ușor la inconștient. Este destul de limpede că o persoană în prag de comă alcoolică nu poate consimți.

Pentru a putea oferi consimțământ informat, o persoană trebuie să cunoască ce presupune o relație sexuală și care sunt implicațiile acesteia. Așadar, trebuie să aibă acele informații care îi sunt necesare pentru a oferi consimțământ informat; „persoana nu trebuie să cunoască totul, ci tot ceea face diferența între a oferi sau nu consimțământ” (Archard: 2018, p. 46). în ce privește accesul la informare, este important ca minorii să fie protejați împotriva exploatării, inclusiv în raport cu prădătorii sexuali din mediul digital. De asemenea, este obligatoriu ca aceștia să dețină informații corecte științific în legătură cu actul sexual în așa fel încât, atunci când au dezvoltat capacitatea de consimțământ, să o poată exercita în mod informat[192] (Archard: 2018, p. 179). Aici, un rol deosebit de important îl are educația sexuală; aceasta poate ajuta adolescenții să cunoască implicațiile actului sexual (afective, privind sănătatea reproducerii ș.a.) și să ia decizii în cunoștință de cauză. A fi informat prin educație sexuală nu înseamnă automat și a face sex, după cum o discuție despre substanțe explozive la chimie nu este echivalentă cu fabricarea de către copii a explozibilului. A fi informat înseamnă că un copil poate identifica atingerile nepotrivite ce pot veni inclusiv din

192A se vedea și prima aplicație critică din acest capitol privind minori de 12 ani care, potrivit practicii judiciare din România, își dau consimțământul sexual.

partea unor persoane din proximitate[193] care abuzează de încrederea sa, știe că nu sunt acceptabile și știe de unde ar putea obține sprijin.

Alte situații presupun un grad diferit de constrângeri care afectează capacitatea de a acționa de bunăvoie, *voluntar, nesilit de nimeni* (vezi și Archard: 2018, p. 50). Dacă o femeie este amenințată sau imobilizată și violată, este clar că nu a consimțit să întrețină relații sexuale. în același timp, amenințările pot să nu fie de ordin fizic. De exemplu, dacă femeia este amenințată că detalii din viața ei privată vor fi făcute publice în cazul în care nu se supune, adică este șantajată; în acest caz, exprimarea consimțământului nu este lipsită de constrângeri. „Consim-țământul" obținut în astfel de situații nu este valid fiindcă nu are un caracter voluntar. Exprimarea consimțământului trebuie să reprezinte exprimarea liberă a voinței proprii.

Noi suntem sine întrupat. într-o relație sexuală există deschidere, dezvăluire, intimitate, vulnerabilitate. Sexul are, desigur, legătură și cu plăcerea sexuală, trupească, iar noi dorim să decidem cine are acces la trupul nostru și în ce fel de condiții. Activitatea sexuală ne permite să ne explorăm identitatea proprie, poate aduce profunzime relației pe care o avem cu o altă persoană, este o modalitate de exprimare a afecțiunii, a iubirii pe care o purtăm pentru alte persoane, este o cale prin care putem deveni părinți. Toate acestea ne spun că sexul contează și că vrem să putem face alegeri de natură sexuală (Archard: 1998, pp. 20-21).

Modul în care vede autorul relațiile sexuale sau sexul în sine și rolul lui este fundamental diferit de maniera în care acesta a fost instru- mentalizat în diverse perioade istorice și în cadrul

193(cumulat de la 1 ianuarie - 30 iunie 2020) au fost înregistrate: 483 de cazuri, dintre care 185 în urban, iar 298 în rural; 229 s-au petrecut în familie, 427 sunt fete, iar 56 sunt băieți. Cele mai multe se petrec în grupele de vârstă 14-17 ani (255 de cazuri), 10-13 ani (155 de cazuri). Riscurile lipsei de informare se răsfrâng asupra copiilor, dar mai ales asupra fetelor. http://andpdca.gov.rO/w/situatie-ane-ian-iun-2020/, ultima accesare în data de 20 decembrie 2020.

unor concepții puritane. Datele empirice, inclusiv interviuri cu femei din România, arată cât de problematică emoțional și relațional era concepția asupra sexului înainte de 1989. Percepțiile acestea care dăunează relației pe care o avem cu noi înșine, dar și cu ceilalți, pot fi potențate prin politici intru- zive, cum a fost cea reproductivă începând cu 1966, prin Decretul 770, care interzicea avortul, și decizii ulterioare care au scos de pe piață mijloacele contraceptive.

„Totul despre sexualitate era secret. Nimeni nu vorbea despre acest subiect normal” - mărturia unei femei pe care Jill Massino o include într-un volum în care analizează dificultățile tranziției și viața cotidiană în comunism și postcomunism (2019, p. 122). Prin interviuri cu 50 de femei, Adriana Băban află că, înainte de 1989, sexualitatea era un tabu în familie, cauzator de stres, jenă, amenințare. „Educația comunistă a inoculat în mentalitatea femeilor ideea că sexualitatea în afara familiei și fără scopul procreării era imorală și dăunătoare sănătății”, iar „despre sex în familie se vorbea rar, mai degrabă niciodată. în general, în cadrul familial se puteau remarca, față de sexualitate, două tipuri de atitudini: fie una puritană, echivalentă cu eludarea totală a subiectului, fie interzicerea strictă a acestuia” (Băban: 1996, pp. 52-53). După 1990, generația mea a primit „educație sexuală” din revistele *Bravo* și *Popcorn.* Iar copiii celor din generația mea „beneficiază” de educație sexuală prin intermediul internetului în lipsa cvasitotală a unor ore din programă care să se deruleze în cadrul școlii în condiții de siguranță. Tipul acesta de abordări afectează, desigur, modalitatea în care înțelegem și exprimăm consimțământul.

11.6. Critici feministe ale consimțământului

Nu putem realiza o analiză a consimțământului fără să recunoaștem contribuțiile remarcabile ale analizelor critice feministe care au schimbat modul în care înțelegem și definim agresiunea sexuală, violul și maniera în care sunt legiferate diverse forme de violență de gen. Specifică unei analize feministe este numirea puterii diferite pe care o are genul asupra oamenilor, întrucât acesta nu creează doar diferențe, ci și ierarhie între femei și bărbați, feminin și masculin, într-o

perspectivă binară.

în această secțiune, voi prezenta pe scurt perspective mai curând opozabile care fie consideră că femeile se află în imposibilitatea de a consimți vreodată (Catharine MacKinnon), fie maximizează autonomia și libertatea de alegere (Katie Roiphe) fără să țină cont de constrângeri structurale. Am ales să integrez și perspectiva pe care o propune Sylvia Walby, întrucât ea vine cu o abordare mai complexă conceptual și analitic, așa cum vom vedea, care nu anulează rolul consimțământului[194].

Consimțământul sexual și, mai ales, relațiile sexuale întreținute cu forța - adică violul - sunt „profund politice pentru femei” (Moore și Reynolds: 2016, p. 29). Studii ale proceselor legale și ale practicilor juridice în care este condamnat sexul fără consimțământ „demonstrează inegalități persistente și profunde în tratamentul femeilor care sunt violate sau forțate să întrețină relații sexuale în comparație cu bărbații care le violează/le forțează” (Lees: 1997; Cook: 2002, *apud* Moore și Reynolds: 2016, p. 29). în același timp, analize ale comportamentului sexual, ale inegalității sociale și de gen, ale rolurilor și stereotipurilor arată gradul în care consimțământul femeilor a fost construit prin raportare la sexualitatea masculină. Femeile sunt pasive, bărbații sunt activi, iar sexualitatea celor din urmă este pulsionară și de necontrolat după un anumit prag care poate varia: de la hainele pe care le poartă femeile în spațiul public și care sunt considerate o invitație la un sărut interpretat drept consimțământ pentru sex.

în acest regim hetero-patriarhal, nu este de mirare că analizele feministe au ridicat problema consimțământului și a posibilității ca acesta să fie oferit în mod autentic. Carole Pateman se întreabă dacă putem vorbi despre participare liberă, autonomie decizională sau despre participare parțială într-un contract sexual inegal. Feministele radicale susțin mai degrabă că femeile sunt considerate obiecte sexuale, receptoare pasive ale sexualității bărbaților, aflându-se în imposibilitatea de a trăi bucurie și plăcere sexuală în relații heterosexuale.

Probabil cea mai puternică interogare și confruntare critică a

194După cum remarcă Allison Moore și Paul Reynolds (2016).

noțiunii de consimțământ vine de la Catharine MacKinnon. „Niciodată nu se pune întrebarea dacă, în condițiile dominației masculine, noțiunea de consimțământ are vreun sens”, afirmă ea (Moore și Reynolds: 2016, p. 30-31). Această idee generală privind posibilitatea de a consimți într-o societate construită pe dominația bărbaților și subordonarea femeilor se regăsește și la Carole Pateman. Deși feministele radicale prin nesubordonarea lor asumată față de gândirea masculină au o contribuție remarcabilă la teoretizarea și analizarea violenței asupra femeilor, mă raportez critic la abordarea lui MacKinnon (și a altora din acest tip de feminism[195]), întrucât are un caracter puternic universalist. Ea spune că orice femeie în orice relație cu un bărbat nu consimte cu adevărat să aibă acea relație. Această afirmație tare are la bază o anumită credință despre ce înseamnă să fii femeie, așadar esențializează - fie din rațiuni biologice, fie legate de identitatea de gen. Fără să-mi propun să reflectez aici asupra abordărilor teoretice ale noțiunii de gen, vreau să subliniez că genul este produsul anumitor schimbări sociale, nu reflectă semnificații statice, ci dinamice, care se schimbă continuu, printr-un proiect transformator asumat politic, prin rezistențe și negocieri individuale. Aceste abordări teoretico-metodologice ale noțiunii de gen atrag iar atenția asupra esențialismului intrinsec din abordarea lui MacKinnon.

Susan Brownmiller este o feministă radicală care admite că există o distincție clară în relațiile heterosexuale între sex consimțit și neconsimțit. Așadar, nici în cadrul feminismului radical nu există omogenitate și consens și este bine să reținem acest aspect, pentru a nu uniformiza fals și tendențios analizele feministe sau chiar pe cele din cadrul acestui curent de gândire.

Este necesar să recunoaștem că voința individuală, autonomia se pot manifesta chiar și în societățile patriarhale în grade diferite în funcție și de alte constrângeri, educaționale, economice etc. în același timp, mă detașez de abordările postfeministe, de cele ce exhibă individualismul, care reifică

195Vezi și Miroiu (2004, pp. 165-169). Pentru o analiză și distanțare critică de Andrea Dworkin, vezi și Popescu (2004, pp. 228-234).

libertățile individuale și autonomia femeilor fără să țină cont de limitările ce decurg din inegalități de gen, sociale, economice, politice, structurale. Așa cum afirmă Moore și Reynolds, este important să nu uniformizăm abordările feministe, după cum este esențial să le recunoaștem contribuțiile teoretico-metodologice și efectele la nivelul politicilor publice. Katie Roiphe a întreprins o analiză critică usturătoare asupra modului în care discursul feminist vede sexualitatea femeilor, cu accent pe hărțuirea sexuală și violul săvârșit de un cunoscut *(acquaintance rape).* Roiphe susține că e problematic să spui că un act sexual nedorit a fost viol dacă acesta se întâmplă pentru că un bărbat i-a dat unei femei alcool sau droguri. Roiphe afirmă că este alegerea acelei femei dacă le ia sau nu, atâta vreme cât este conștientă ce fel de substanțe consumă și care este efectul lor psihologic (Roiphe: 1993, p. 53). Interpretarea sa este îndoielnică și problematică. O femeie poate consimți să consume alcool sau droguri, nu și să întrețină un act sexual. în același timp, este posibil ca o femeie să fi consumat alcool și droguri în cantități atât de mari, încât consimțământul să fie imposibil (coma etc.) ori profund discutabil.

Roiphe susține că actul sexual realizat în condiții de violență fizică nu este consimțit, pe când cel realizat în urma coerciției verbale și a manipulării, da. Roiphe consideră că „acestea sunt tehnici de seducție, persuadare, nu exerciții de putere. Ea crede că femeile sunt capabile să facă alegeri și, în consecință, cele mai multe femei sunt în stare să reziste presiunii verbale și emoționale” (Moore și Reynolds: 2016, p. 35).

Moore și Reynolds recunosc că Roiphe scrie pornind de la propria experiență, însă observă și că „o analiză care nu se uită la diversitatea experiențelor femeilor sau care privilegiază anumite experiențe în detrimentul altora este fundamental defectuoasă” (Moore și Reynolds: 2016, pp. 35-36). Le împărtășesc umătoarele observații, respectiv că înlocuirea unei perspective radicale cu una liberală nu împinge argumentarea mai departe de universalism și că „Roiphe ignoră influențele structurale pentru că vede femeile ca indivizi responsabili pentru acțiunile lor, în timp ce MacKinnon marginalizează socialul pentru că acordă

întâietate relațiilor patriarhale private unde toți bărbații oprimă femeile” (Moore și Reynolds: 2016, p. 36).

Sylvia Walby propune teoria sistemelor multiple, recunoaște rolul clasei, genului și rasei și argumentează că există șase structuri în cadrul patriarhatului care se potențează reciproc, dar fiecare își menține și un anumit grad de autonomie: modul de producție, remunerarea pe piața muncii, statul, violența masculină, sexualitatea și cultura. Să afirmi că doar unul reprezintă sursa subordonării femeilor este simplistic: inter-conectarea sistemelor generează subordonare și inegalitate. Linia de argumentare potrivit căreia există mai multe surse care generează subordonarea femeilor[196] datează de mai multă vreme, iar una dintre cele mai convingătoare pledoarii îi aparține feministei socialiste Juliet Mitchell (1971). Aceasta identifică patru domenii-cheie ale opresiunii femeilor: munca, reproducerea, sexualitatea și socializarea copiilor.

196După 1990, prin intermediul noțiunii de intersecționalitate au fost teoretizate și cercetate inegalități multiple cu care se confruntă anumite femei.

Walby este de acord cu feministele radicale în privința determinărilor structurale, dar spune că ele subevaluează schimbările sexuale majore la nivel social din viața femeilor. Relațiile heterosexuale au suferit transformări substanțiale în ultimele decenii, mai ales în spațiile occidentale, după anii ’60. Sexualitatea femeilor este definită în raport cu bărbații, dar nu putem exclude că femeile totodată intră liber în

relații și au puterea de a negocia interacțiunea, granițele, nefiind „victime pasive”. Abordarea propusă de Walby nu elimină rolul și importanța consimțământului pentru femei.

11.7. Aplicații critice

în cele de urmează, în baza filtrelor teoretice prezentate până acum, voi discuta câteva cazuri pe care le consider relevante pentru societatea românească. Din punct de vedere etic, acestea sunt mai degrabă clare, însă, pentru practica judiciară, o parte semnificativă a societății românești, precum și pentru unele persoane publice care se află în poziții de putere, aceste cazuri generează reale disonanțe cognitive.

Exemplul 1. *Minori de 12 ani care, potrivit practicii judiciare din România, își dau consimțământul sexual*

Recent, un articol publicat de *Libertatea* (Oprea: 2020) arată că DIICOT și trei judecători au decis că o fată de 12 ani cu o capacitate scăzută de autoreglare emoțională, care se atașează de persoanele din jur ce îi acordă atenție, a consimțit să întrețină relații sexuale cu un bărbat adult. Ce înseamnă că a consimțit? Cum și-a manifestat sau comunicat ea consimțământul? Poate fi caracterizat comportamentul fetei ca fiind informat, competent și voluntar?

Kleinig susține că, pentru a consimți, o persoană trebuie să fi atins un anumit nivel de maturitate, prin urmare un copil nu poate consimți. Vreau să mă opresc asupra relației dintre consimțământ și copii, pornind și de la literatura de specialitate dedicată copiilor, copilăriei și evoluției istorice, morale și legale a semnificației celor două noțiuni pentru a evidenția încă o dată cât de importantă este interdisciplinari- tatea. Mark Vopat arată că, din punctul de vedere istoric, semnificațiile asociate copilăriei variază temporal, în funcție de cultură, religie, chiar și zonă geografică (Vopat: 2015). Așadar, acestea nu sunt imuabile. Ca să fac un arc peste timp, ce înțelegem în prezent prin copil și copilărie arată multiple transformări de ordin moral și legal în așa fel încât cele două noțiuni sunt văzute acum prin paradigma drepturilor[197]. Așadar, copiii și tinerii au drepturi. în 1989, Națiunile Unite au căzut de comunacord că este nevoie de o convenție specială pentru copii, astfel că drepturile copiilor și tinerilor sunt reunite în Convenția Națiunilor Unite cu privire la Drepturile Copilului (CDC).

Ideile noastre despre cine este copil și ce înseamnă să fii copil au evoluat nu doar fiindcă am acumulat mai multe cunoștințe despre nevoile copiilor, ci și ca răspuns la alte dezvoltări sociale, politice și religioase (Vopat: 2015, p. 1). Modul în care privim copiii nu se bazează doar pe date biologice, ci și pe aspecte de ordin normativ. Vârsta biologică furnizează informații despre nevoile copiilor, cum ar fi dependența acestora de alții pentru supraviețuire; dar nevoile copilului sunt extinse și în sfera psihologică. Dezvoltarea cognitivă și emoțională, capacitatea de a înțelege consecințele propriilor acțiuni, capacitatea de a coopera ne dau indicii serioase care separă copiii de adulți (Vopat: 2015, p. 9). Primele două trăsături joacă un rol important în cadrul consimțământului valid, așa cum argumentează John Kleinig.

în cazul copiilor, Archard introduce două principii normative. Primul este că, sub o anumită vârstă, un copil nu își poate da consimțământul. Prin urmare, sub vârsta respectivă, sexul cu un copil nu este permis, chiar dacă acesta este de acord să intre într-o relație sexuală. Al doilea principiu, cu rol de protecție, le

197Vezi și capitolul Danielei Cutaș din acest volum.

recunoaște minorilor capacitatea de a consimți după o anumită vârstă. însă un copil de 13 ani este incapabil să ofere consimțământ sexual valid. Diferența de vârstă despre care scriam la începutul acestei analize indică inegalitatea de cunoaștere și de capacitate de persuasiune. Diferența de vârstă trebuie să fie luată în calcul așadar, întrucât reflectă diferențe de putere. Iar o diferență de vârstă foarte mare întărește mai curând ideea de abuz, nu de consimțământ, date fiind cele trei caracteristici pe care acesta trebuie să le îndeplinească pentru a fi valid.

Potrivit Codului penal, orice raport sexual „săvârșit prin constrângere, punere în imposibilitate de a se apăra ori de a-și exprima voința sau profitând de această stare” este un viol.

Curtea Europeană a Drepturilor Omului spune că „cercetarea penală trebuie să se axeze pe problema lipsei consimțământului”. în Hotărârea CEDO din 15 martie 2016 în Cauza M.G.C. împotriva României[198], Curtea afirmă:

[D]eși în practică poate fi uneori dificil să se demonstreze lipsa consimțământului în absența probei „directe” a violului, cum ar fi urmele de violență sau martorii direcți, autoritățile trebuie totuși să verifice toate faptele și să pronunțe o decizie bazată pe evaluarea tuturor circumstanțelor specifice. Cercetarea penală și constatările acesteia trebuie să se axeze pe problema lipsei consimțământului.

Exemplul 2. *Violul marital*

Dintr-un studiu publicat de Valentina Rujoiu și Octavian Rujoiu (2014) reiese că unele femei din România consideră că, atunci când se căsătoresc, pierd dreptul de autodeterminare asupra propriului corp: ele „nu realizează că ce li se întâmplă este un abuz. Atât femeile, cât și bărbații cred că actul căsătoriei legalizează actul sexual fără consimțământ (medic, 41 de ani)” (Ciobanu: 2015).

Dacă o femeie își exprimă consimțământul pentru intimitate sexuală în general, nu înseamnă că ea consimte cu privire la fiecare act în parte. Dacă a consimțit azi, nu înseamnă că la fel va face și mâine, iar mariajul nu reprezintă o astfel de obligație

198http://ier.gov.ro/wp-content/uploads/cedo/M-G-C-impotriva-Romaniei. pdf, accesat în data de 25 iunie 2020.

sexuală din partea niciunui partener, însă continuă să existe percepția eronată că, dacă mariajul a fost consumat, atunci există consimțământ pentru orice activitate sexuală viitoare. Iar această credință patriarhală a fost reflectată în texte de lege care nu au recunoscut violul marital. Desigur, legiuitorul și societatea au pornit de la premisa că soția devine posesiune/proprietate a soțului. Deși căsătoria implică un contract, în cadrul acestuia un om nu se cedează pe sine celuilalt, nu își anulează voința proprie, autonomia morală (vezi și Archard: 1998). Mariajul nu anulează cerința ca exprimarea consimțământului să se facă voluntar. în acest caz, vedem cât de importante sunt analizele feministe care identifică o serie de determinări sociale care generează constrângeri în exprimarea liberă a consimțământului.

Exemplul 3. *„Violul consimțit" - o contradicție în termeni*

în iulie 2019, la postul de radio Trinitas, preotul Vasile Răducă, prodecanul Facultății de Teologie Ortodoxă, Universitatea din București, a susținut că violul al cărui rezultat este o sarcină este un act consimțit și că victimele ar putea evita agresiunea[199]. Afirmațiile au fost făcute fără ca moderatorul, Narcis Stupcan, să aibă vreo reacție. Conform lui Răducă,

> [s]unt rarisime cazurile în care violul se soldează cu graviditate. Vă rog să rețineți, sunt rarisime cazurile când violul se soldează cu graviditate. Când se soldează cu graviditate, sunt mai multe cauze: fie că *este vorba de un viol la care ai consimțit și care ți-a plăcut să se repete,* fie că te-ai găsit în imposibilitatea de a face de așa manieră încât celulele germinale care sunt pe punctul de a se întâlni, să se și întâlnească și să fie fertilizat oul (Obae: 2019).

Exprimarea consimțământului trebuie să reprezinte exprimarea liberă a voinței proprii. Așa cum am văzut în acest capitol, consimțământul este valid dacă este oferit voluntar, liber de constrângeri. Nu există „viol consimțit", dar există fete și femei care nu sunt crezute, de obicei fiindcă nu sunt identificate leziuni la nivelul trupului sau pentru că poartă haine

199Pentru mai multe informații despre declarațiile purtătorului de cuvânt al Patriarhiei, despre reacția CNA, a Universității din București, vezi Obae (2019), Bambu (2019) și EducațiePrivată.ro (2019).

provocatoare și sunt „vinovate”, se plimbă pe stradă ș.a. Acestea sunt stereotipuri care blamează victima și delegitimează experiența prin care a trecut. Preotul Răducă introduce un element de noutate: prezența gravidității ca dovadă pentru contradicția în termeni numită „viol consimțit”. De fapt, sarcina reprezintă momentul dintre fertilizarea ovulului și naștere. Spermatozoidul se unește cu ovulul, iar ovulul fecundat ajunge prin trompe în uter și se implantează în peretele acestuia. Prezența sau absența consimțământului nu influențează comportamentul spermatozoidului ori al ovulului.

Exemplul 4. *Viol și forță - leziunile ca dovadă a săvârșirii violului*

Este important să ne oprim și asupra considerațiilor privind violul pornind de la definițiile sale care prevăd prezența forței și fricii. Astfel de definiții sunt restrictive fiindcă nu iau în considerare coerciția, care nu este fizică, de exemplu, amenințări cu publicarea unor imagini care i-ar putea compromite victimei reputația sau cariera.

Definiția care include forța fizică este patriarhală, întrucât urmarea este că o femeie trebuie să arate, să dovedească prin leziuni fizice că s-a opus, că a rezistat. Iar aceste leziuni devin sigurele dovezi credibile că a avut loc un viol. Instituții precum Poliția operează în continuare în această paradigmă. în luna iunie 2020, un bărbat a incendiat o fată de 17 ani care depusese plângere pentru viol. Cazul a generat iar indignare

și revoltă din cauza modului în care sunt tratate victimele violenței de gen. Andreea Rădoi, purtătoare de cuvânt a IPJ Mehedinți, a declarat că „în urma examinării medico-legale a rezultat că aceasta nu a suferit leziuni care să confirme săvârșirea infracțiunii sesizate” (Budușan și Dudescu: 2020). Observăm din nou că leziunile fizice - adică dovada rezistenței fizice - duc la constatarea violului sau a actului sexual desfășurat fără consimțământ. Ce lipsește din comunicarea IPJ Mehedinți este considerația legală și morală față de consimțământ și față de caracteristicile standard ale acestuia: voluntar, informat și competent. Bărbatul în cauză avea 45 de ani și fusese recent eliberat din închisoare după ce, în anul 1994, fusese condamnat pe viață pentru cinci crime. Aceste date ridică obiecții rezonabile cu privire la percepțiile și credințele dominante din instituțiile cu rol în investigarea și condamnarea cazurilor de agresiune sexuală și viol, și în modul de formare a profesioniștilor în domeniu.

Exemplul 5. *Consum de alcool*

30% dintre români consideră că violul este justificat în cazul consumului de alcool sau de droguri, pe când numai 2% dintre suedezi afirmă acest lucru, potrivit Eurobarometrului din 2016[200]. însă consumul de alcool poate să afecteze capacitatea de a oferi consimțământ, așa cum am văzut când am vorbit de acel continuum amintit de Archard. Această capacitate, așa cum am definit-o mai devreme, presupune să înțelegi natura acțiunii asupra căreia consimți și să ai abilitatea de a lua decizii în legătură cu această acțiune (Archard: 2018, p. 44). Această

200http ://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/ Survey/getSurveyDetail/instruments/SPECIAL/surveyKy/ 2115, ultima accesare 19 decembrie 2020.

capacitate poate lipsi temporar așa cum este cazul persoanelor grav afectate de consumul de alcool. Consumul unui pahar poate să diminueze inhibițiile, dar mai multe pahare pot afecta capacitatea de a oferi consimțământ.
Exemplul 6. *„îmbrăcăminte provocatoare”*

Eurobarometrul din 2016 ne spune că în România 25% dintre respondent cred că violul se justifică atunci când victima poartă „haine provocatoare sau sexy”. însă vestimentația nu ține loc de consimțământ,care trebuie să fie informat și voluntar, iar persoana trebuie să aibă capacitatea de a-1 exprima. Femeilor li se cere să poarte costurile vestimentației spunând că aceasta „invită” sau incită la viol. într-o societate patriarhală, și *burqa* este o astfel de invitație. Este nerezonabil să impui aceste costuri femeilor pentru acțiunile bărbaților. Costurile ar trebui îndreptate înspre societate, care să învețe bărbații să nu violeze, să schimbe credințele dominante privind sexul și sexualitatea și înspre bărbați care să învețe să respecte refuzul unei femei. Accentul pe vestimentație îl face pe violator mai puțin responsabil de actele sale. în același timp, îi prezintă și pe bărbați într-o postură irațională, pulsionară, incapabili de control. Doar că acest comportament sexual pulsionar este justificat și normalizat într-o societate patriarhală. Responsabilizarea femeilor le etichetează drept parțial autoare ale unei crime împotriva lor.

Exemplul 7. *Trecutul persoanei ca inferență pentru consimțământ*

Un loc central în criticile feministe la adresa felului în care legea tratează violul îl ocupă dovezile care au fost aduse în sprijinul scuzării violurilor: comportamentul anterior al victimei, vestimentația ei, relația cu acuzatul, istoric sexual. Faptul că o femeie a consimțit anterior să întrețină relații sexuale nu reprezintă consimțământ pentru o nouă relație sexuală. Exprimarea consimțământului sexual în trecut nu oferă validitate în prezent. Pe scurt, dacă în 2019 Maria a întreținut relații sexuale cu Mihai, asta nu înseamnă că, dacă cei doi se reîntâlnesc în 2020, consimțământul de atunci e valid și acum, la fel cum nu este nici pe parcursul aceleiași seri: consimțământul poate fi retras în orice moment. Relația cu Mihai nu face consimțământul valid pentru orice interacțiune cu orice bărbat fiindcă Maria a mai avut anterior un partener. Și mai problematice sunt credințele potrivit cărora comportamentul sexual din trecut „pătează” probitatea morală în așa fel încât să

discrediteze validitatea sau valoarea morală a persoanei care consimte (Archard: 2018, p. 137). în societățile patriarhale, asupra unei femei care este activă sexual se poate arunca tipul acesta de dubiu moral, dar nu și asupra unui bărbat activ sexual, autonomia lui morală rămânând intactă. Din trecutul sexual al unei persoane nu poți face o inferență pentru consimțământul actual. O astfel de abordare riscă să considere mai puțin grav violul asupra unei persoane care oferă servicii sexuale, asupra unei lucrătoare sexuale, ceea ce este greșit moral și legal.

11.8. Concluzii

Relațiile variate pe care le dezvoltăm pot fi mai bune și mai sănătoase dacă sunt bazate pe consimțământ. Consimțământul îndeplinește funcții sociale, politice și legale importante în societatea actuală.

Am văzut că putem identifica două mari abordări în analiza consimțământului dintr-o perspectivă *etică, mentală* și *performativă,* că modul în care consimțământul este exprimat e analizat și dezbătut, că scopul moral al consimțământului generează grile diferite de interpretare. Deosebit de relevante și cu un grad înalt de aplicabilitate sunt cele trei condiții pe care o persoană trebuie să le respecte în cazul consimțământului transformator din punct de vedere moral: acesta trebuie să fie oferit *voluntar,* persoana trebuie să ofere consimțământ *informat* și trebuie să fie *competentă.* Consimțământul nu este valid dacă cel puțin una dintre aceste condiții nu este îndeplinită. Am văzut și că dezbaterile includ și măsura în care consimțământul este un act psihologic (accentul este pus pe procesul individual de gândire și dorințele interioare) sau un act fizic (accentul este pus pe comportamentul care sugerează acord). Mai mulți autori au preferat să sublinieze natura comportamentală a consimțământului sexual, iar din punct de vedere legal este de înțeles această preferință.

Criticile feministe aduse consimțământului au rafinat înțelegerea conceptului, au evidențiat limitările acestuia, au extins domeniile de operaționalizare, au stimulat cercetări. O provocare la adresa teoretizării și operaționalizării consimțământului vine din recunoașterea inegalității de gen,

precum și a gradelor diferite de putere pe care le au femeile în cadrul propriilor relații sexuale. Este important să recunoaștem construcția genului, rolul acestuia și ierarhiile pe care le generează, precum și faptul că sursele de inegalitate sunt multiple și se interesectează.

Standardele de înțelegere a consimțământului sexual al femeilor în societatea românească sunt inadecvate. Astfel, este nevoie să regândim credințe precum că sexualitatea femeilor este pasivă[201], iar a bărbaților este activă, comportamentul sau istoricul sexual anterior al femeilor constituie o bază din care poți face inferențe despre consimțământ, doar împotrivirea dovedită prin leziuni constituie dovadă pentru viol și altele. Extrem de problematică e înțelegerea importanței consimțământului nu doar la nivelul comun al interacțiunilor, ci mai ales în practica instituțională și judiciară, indiferent că este vorba despre adulți sau copii.

în opinia mea, nu am ajuns în punctul în care să ne permitem luxul de a renunța la consimțământ din punct de vedere conceptual, empiric, practic. în același timp, dată fiind evoluția analizelor nu putem ignora nici criticile aduse acestuia și diverse limitări și constrângeri contextuale, în continuare, ar fi extrem de util nu doar pentru înțelegerea noțiunii, ci și pentru domeniul politicilor publice, să existe cercetări care să analizeze modalitatea de exprimare a consimțământului de către femei și

201IDEI PRINCIPALE

1. Deși consimțământul ocupă un loc important atât din punct de vedere legal, cât și etic întrucât practici și acțiuni altminteri neper- mise devin acceptate, ce anume constituie consimțământ e problematic și îndelung dezbătut în literatura care tratează consimțământul dintr-o perspectivă etică.
2. Cum se exprimă consimțământul? Discuția despre consimțământ se complică atunci când ne întrebăm cum dăm consimțămîntul, ce formă îmbracă acesta. Există dezbateri și dezacorduri privind forma consimțământului.

Critici feministe și nu numai au atras atenția că aceste convenții sociale - în baza cărora este judecat consimțământul - sunt construite după un model patriarhal care conține prejudecăți sexiste

bărbați în relații diverse, nu doar în cadrul relațiilor heterosexuale. Intenția cu care am pornit în scrierea acestui capitol a fost să găsesc o modalitate de a exprima întrebări, idei, de a problematiza în afara unui jargon restrictiv și să ofer exemple care să ilustreze argumentarea, într-o notă optimistă, sper ca acest capitol să fie un instrument util multora care lucrează, gândesc și acționează în câmpuri conexe temei cosimțământului sau care, pur și simplu, au nevoie să îi integreze semnificațiile în viața cotidiană.

privind femeile, relațiile sexuale, comportamentul sexual al femeilor și cel al bărbaților.

4. Potrivit constrângerilor procedurale, consimțământul transformator din punct de vedere moral trebuie să respecte trei condiții: trebuie să fie oferit *voluntar,* adică de bună voie, persoana care a consimțit trebuie să fi făcut acest lucru în mod *informat* și trebuie să fie *competentă.* Dacă una dintre aceste condiții nu este îndeplinită, consimțământul nu este valid.
5. Pentru a putea oferi consimțământ sexual informat, o persoană trebuie să cunoască ce presupune o relație sexuală și care sunt implicațiile acesteia. Standardele de înțelegere a consimțământului sexual al femeilor în societatea românească sunt inadecvate.
6. Criticile feministe aduse consimțământului au rafinat înțelegerea conceptului, au evidențiat limitările acestuia, au schimbat modul în care înțelegem și definim agresiunea sexuală, violul și maniera în care sunt legiferate diverse forme de violență de gen.
7. Capitolul propune mai multe aplicații critice pe care le discută în baza abordărilor teoretice: minori de 12 ani care, potrivit practicii judiciare din România, își dau consimțământul sexual; violul marital; „violul consimțit” - o contradicție în termeni; viol și forță - leziunile ca dovadă pentru săvârșirea violului; consum de alcool; „îmbrăcăminte provocatoare”; trecutul persoanei ca inferență pentru consimțământ.

Mulțumiri »

îi mulțumesc Ilenei Borțun pentru lectura atentă și sugestii. De asemenea, le sunt recunoscătoare Danielei Cutaș și lui Alexandru Volacu pentru comentariile și observațiile precise și extrem de

folositoare.

Referințe bibliografice

Archard, D. (1998), *Sexual Consent,* Westview Press, Boulder.

Archard, D. (2018), „Sexual Consent”, în A. Müller și P. Schaber (eds.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent,* Routledge, New York, pp. 174-184.

Bambu, R. (2019), „Preotul Vasile Răducă a demisionat din funcția de prodecan la Teologie”, *Pagina de Media,* https://www.paginademedia.ro/ 2019/07/preotul-vasile-raduca-a-demisionat-din-functia-de-prodecan-la- teologie/, ultima accesare pe 10 iunie 2020.

Băban, A. (1996), „Viața sexuală a femeilor: o experiență traumatizantă în România socialistă”, în M. Nicolaescu (ed.), *Cine suntem noi?,* Anima, București, pp. 51-68.

Budușan, L, și D. Dudescu (2020), „O tânără de 17 ani a fost incendiată de un bărbat la patru zile după ce a depus plângere pentru viol. Agresorul a fost condamnat pentru 5 crime și eliberat anul trecut”, *Libertatea,* https:// www.libertatea.rostiri/o-fata-de-17-ani-a-fost-incendiata-cu-benzina-de- un-barbat-cu-care-vorbea-pe-retele-sociale-3033107, ultima accesare pe 13 iunie 2020.

Bullock, E.C. (2018), „Valid consent”, în A. Müller și P. Schaber (eds.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent,* Routledge, New York, pp. 85-94.

Ciobanu, A.M. (2015), „Perspectiva medicilor asupra violenței sexuale în cuplu - Studiu”, *Decât o Revistă,* https://violenta.decatorevista.ro/actualizator/ studiu-violenta-sexuala/, ultima accesare pe 2 iunie 2020.

Cowling, M., și P. Reynolds (eds.) (2004), *Making Sense of Sexual Consent* (Kindle Edition), Routledge, New York.

Davis, H. (2003), *Human Rights and Civil Liberties,* Willan, Londra.

EducațiePrivată.ro (2019), „Rectorul Universității București cere demiterea prodecanului Facultății de Teologie, pentru declarațiile despre viol”, https:// www.educatieprivata.ro/rectorul-universitatii-bucuresti-cere-demiterea/ ? fbclid=IwAR0J8MeljSyHfdLgpTDxsGDypncrD0yBNxyiYIfaEdhDg RaMsgcshpH5aEo, ultima accesare pe 10 iunie 2020.

Gutmann, T. (2018), „Voluntary Consent”, în A. Müller și P. Schaber (eds.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent,* Routledge, New York, pp. 211-221.

Hurd, H.M. (1996), „The Moral Magic of Consent (I),”, *Legal Theory, 2* (2), pp. 121-146.
Hurd, M.H. (2018), „The Normative Force of Consent”, în A. Müller și P. Schaber (eds.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent,* Routledge, New York, pp. 44-54.
Johnston, D. (2015), „A History of Consent in Western Thought”, în EG. Miller și A. Wertheimer (eds.), *The Ethics of Consent: Theory and Practice,* Oxford University Press, New York, pp. 25-54.
Kleinig, J. (2010), „The Nature of Consent”, în EG. Miller și A. Wertheimer (eds.), *The Ethics of Consent: Theory and Practice,* Oxford University Press, New York, pp. 3-24.
Lee, D. (2018), „Historical Perspectives of Consent”, în A. Müller și P. Schaber (eds.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent,* Routledge, New York, pp. 9-20.
Luțac, R., Neag, M„ Tolontan, C., și A. Oprea (2019), „Statistica înfiorătoare, care nu-i preocupă pe șefii Justiției: 77 de prădători sexuali de copii condamnați fără închisoare, în ultimii doi ani!”, *Libertatea,* https ://www. libertatea.ro/stiri/investigatie-exclusiva-77-de-pradatori-sexuali-de-copii- dovediti-dar-scapati-de-inchisoare-2425065
MacKinnon, C.A. (1989), *Towards a Feminist Theory of the State,* Harvard University Press, Cambridge (MA).
MacKinnon, C.A. (1996), „Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory”, în S. Jackson și S. Scott (eds.), *Feminism and Sexuality: A Reader,* Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 182-190.
Manson, N.C., și O.O’Neill (2007), *Rethinking Informed Consent in Bioethics,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).
Massino, J. (2019), *Ambiguous Transitions: Gender, the State, and Everyday Life in Socialist and Postsocialist Romania,* Berghahn Books, New York and Oxford.
McGregor, J. (2005), *Is It Rape? On Acquaintance Rape and Taking Womens Consent Seriously,* Aidershot, Ashgate.
Mihăilescu, Ș. (2002), *Din istoria feminismului românesc. Antologie de texte (1838-1929),* Polirom, Iași.
Miller, EG., și A. Wertheimer (eds.) (2010), *The Ethics of Consent: Theory and Practice,* Oxford University Press, New York.
Miroiu, M. (2004), *Drumul către autonomie. Teorii politice feministe,* Polirom, Iași.
Mitchell, J. (1971), *Womans Estate,* Penguin, Harmondsworth.

Moore, A., și P. Reynolds (201604), „Feminist Approaches to Sexual Consent: A Critical Assessment”, în M. Cowling și P. Reynolds (eds.), *Making Sense of Sexual Consent* (Kindle Edition), Routledge, New York, pp. 29-43.
Obae, P. (2019), „Derapaj grav la Trinitas, radioul Patriarhiei. Despre sex, viol și musulmani. Sarcina după un viol: poate e un viol la care ai consimțit și care ți-a plăcut să se repete”, *Pagina de Media,* https://www.paginademedia.ro/2019/07/derapaj-trinitas-patriarhie-sex-viol-musulmani, ultima accesare pe 10 iunie 2020.
Oncioiu, D. (2019), „Dreptate strâmbă: 3 din 4 cazuri de acte sexuale cu victime copii sunt judecate în instanțele românești ca fapte consimțite”, *DeLa0.ro,* https://beta.dela0.ro/dreptate-stramba-3-din-4-cazuri-de-acte- sexuale-cu-victime-copii-sunt-judecate-in-instantele-romanesti-ca-fapte- consimtite
Oprea, A. (2020), „Soarta fetiței de 12 ani despre care DIICOT și trei judecători au decis că a consimțit sexul cu un adult”, *Libertatea,* https ://www. libertatea.ro/stiri/fugara-soarta-fetitei-12-ani-diicot-judecatori-consimti- sexul-adult-3046226, ultima accesare pe 25 iunie 2020.
Pateman C. (1988), *The Sexual Contract,* Polity, Cambridge.
Popescu, L. (2004), *Politica sexelor,* Maiko, București.
Roiphe, K. (1993), *The Morning After: Sex, Fear and Feminism,* Hamish Hamilton, Londra.
Rujoiu, V., și O. Rujoiu (2014), „The Medical Approach on Intimate Partner Sexual Abuse: Romanian Physicians Perspective. A Qualitative Analysis”, *Revista de Asistență Socială,* 1/2014, pp. 101-119.
Schnüriger, H. (2018), „What Is Consent?”, în A. Müller și P. Schaber (eds.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Consent,* Routledge, New York, pp. 21-31.
Vopat, M.C. (2015), *Childrens Rights and Moral Parenting,* Lexington Books, Ladham.
Walby, S. (1990), *Theorising Patriarchy,* Blackwell, Oxford.
Wertheimer, A. (2003), *Consent to Sexual Relations,* Cambridge University Press, Cambridge (UK).
Wertheimer, A. (2010), „Consent to Sexual Relations”, in F.G. Miller și A. Wertheimer (eds.), *The Ethics of Consent: Theory and Practice,* Oxford University Press, New York, pp. 195-219.

West, R. (2010), „Sex, Law, and Consent”, in EG. Miller și A. Wertheimer (eds.), *The Ethics of Consent: Theory and Practice,* Oxford University Press, New York, pp. 221-250.

Capitolul 12

O analiză etică a vaccinării obligatorii

Radu Uszkai

Emanuel-Mihail Socaciu

12.1. Introducere

A 41-a Adunare Generală a Organizației Mondiale a Sănătății (OMS), desfășurată la Geneva în mai 1998, a adoptat o rezoluție în care anunța un obiectiv extrem de ambițios: eradicarea globală a poliomielitei până în anul 2000[202]. Termenul limită a fost ulterior amânat pentru 2005, dar, în 2002, Biroul Regional European al OMS a declarat Europa liberă de poliomielită, boala fiind considerată eradicată *de facto* în toate cele 51 de țări membre ale regiunii (WHO: 2015). Cu toate acestea, în 2020, la nivel mondial situația este departe de a fi rezolvată, iar poliomielita este în continuare endemică în mai multe țări în care virusul se transmite necontrolat (Pakistan, Nigeria sau Camerun fiind menționate ca țări cu potențial major de a exporta virusul), ceea ce a determinat OMS în 2014 să reintroducă boala printre amenințările internaționale la adresa sănătății publice (WHO: 2014).

202https://www.who.int/ihr/polioresolution4128en.pdf, ultima accesare pe 01.05.2020.

Cazul poliomielitei este extrem de instructiv, din mai multe motive. O boală transmisibilă cumplită, cu o rată de incidență foarte mare până la utilizarea pe scară largă a vaccinurilor și care a cauzat suferințe uriașe pentru mulți dintre cei care au contractat-o, dar care a fost practic eliminată în toate țările ce au reușit să atingă un prag critic de vaccinare. Deși nu a fost în totalitate lipsită de asperități și eșecuri locale, istoria vaccinurilor antipolio este totuși povestea unui succes incontestabil, produs pe termen lung și la scară mare.Țările în care boala încă circula în 2014 au în comun o rată foarte mică de vaccinare. Același tipar se regăsește și în cazul altor boli virale. Spre exemplu, epidemia de rujeolă care a debutat în România în 2016 a dus, până la finalul lunii noiembrie 2019, la 18.711 de cazuri confirmate și la 64 de decese, majoritatea covârșitoare a acestora înregis- trându-se printre copiii nevaccinați[203]. Până la introducerea vaccinului antirujeolic în România, în 1979, incidența bolii era de peste 500 la 100.000 de locuitori. După vaccin, a scăzut până aproape de dispariție la începutul anilor 2000 (sub un caz la 100.000 de locuitori). Dar, dacă în anul 2000 rata de acoperire era de peste 96% la ambele doze ale vaccinului, ea scăzuse în 2015 (anul premergător reizbucnirii epidemiei) la 86% și sub 80% pentru a doua doză a vaccinului (Dascălu: 2019). Scriem acest capitol în timpul pandemiei generate de COVID-19, iar consensul științific pare să fie că singura șansă pe termen lung pentru stoparea propagării virusului este dezvoltarea unui vaccin și imunizarea în masă a populației.

în ciuda acestor corelații, dezbaterea în jurul vaccinării s-a intensificat considerabil în ultimele decenii, nu doar între marile tabere „provaccin” și „antivaccin”, ci și în interiorul acestora: spre exemplu, între susținătorii vaccinării obligatorii apar dezacorduri considerabile cu privire la temeiurile normative care o justifică.

Din rațiuni de spațiu, nu vom urmări toate contextele acestei dezbateri și nici măcar toate considerentele de natură etică formulate. Ne vom concentra prioritar asupra argumentelor cu privire la existența - sau nonexistența - unei datorii etice a

203Conform datelor oferite de UNICEF România în decembrie 2019 (UNICEF România: 2019).

părinților de a-și vaccina copiii, iar în final vom analiza succint proiectul de lege privind vaccinarea depus în 2017 și aflat în dezbaterea Parlamentului României (în forma la care se afla în aprilie 2020) și vom propune câteva ipoteze cu privire la ce va aduce nou pandemia de COVID-19 în discuția despre vaccinuri.

12.2. Atitudini privind vaccinarea: acceptare, reticență, refuz

Deși extrem de importante pentru epidemiologi și pentru organizațiile care se ocupă de sănătatea publică, valorile absolute ale ratelor de vaccinare nu oglindesc în mod exclusiv un set unic de factori. Variațiile pot fi cauzate, spre exemplu, de modificări ale politicilor sau ale caracteristicilor sistemului de sănătate ori de schimbări în atitudinea populației cu privire la vaccinuri. Statele enumerate de OMS în 2014 ca potențiale exportatoare ale virusului poliomielitei se confruntă în special cu problema lipsei de acces a populației la vaccinuri, cauzată de fragilitatea sistemului de sănătate. Pe de altă parte, scăderea ratelor de acoperire ale unor vaccinuri în statele dezvoltate este generată nu neapărat de lipsa accesului, cât mai ales de ezitarea sau refuzul unor părinți de a-și vaccina copiii. în mod ironic, crede Angus Dawson (2011), bioetician specializat în etica sănătății publice, tocmai succesul vaccinurilor în istoria recentă a statelor dezvoltate este parțial responsabil de controversele zilelor noastre: puțini dintre adulții de azi au avut experiența directă a unor boli infecțioase cândva foarte comune, prin urmare sunt mai predispuși să subestimeze riscurile asociate lor.

Rezultatele Eurobarometrului din 2019 dedicat situației vaccinării la nivel european oferă atât o ilustrare a cauzelor diverse care contribuie la scăderea ratelor vaccinării, cât și date comparative interesante, mai ales dacă le privim din perspectiva României. Astfel, la întrebarea dacă respondentul sau un membru al familiei a fost vaccinat în ultimii cinci ani, în România 59% dintre răspunsuri au fost negative, față de o medie europeană de doar 33% (Eurobarometru special 488: 2019). Motivele invocate pentru nevaccinare au fost următoarele (unde există diferențe majore față de media europeană, le vom semnala ca atare): nu am văzut nevoia (35%), sunt încă acoperit de vaccinurile făcute în

trecut (10% în România față de 29% media UE), nu mi-a fost recomandată vaccinarea (26%), vaccinurile sunt doar pentru copii (16% România, 11% UE), vaccinurile nu sunt sigure și pot avea efecte secundare (14% România, 9% UE), sunt prea scumpe (11% România, 4% UE), e prea complicat să te vaccinezi și cere mult efort (8% România, 3% UE). Această distribuție de motive trimite, pe de o parte, la cauze sistemice legate de funcționarea sistemului medical și de accesibilitate a vaccinurilor (prea scumpe, prea complicat, nu mi s-a recomandat) și, pe de altă parte, la refuzul unor persoane de a se vaccina sau de a-și vaccina copiii.

Asigurarea accesului echitabil la vaccinuri este, fără îndoială, o problemă importantă și dificilă, care necesită rezolvarea unor provocări financiare, logistice, instituționale și, nu în ultimul rând, de viziune cu privire la funcționarea sistemului medical. Ne vom concentra cu precădere asupra atitudinilor privind vaccinarea, care sunt foarte adesea justificate prin apel la argumente de tip valoric. Deși nu explorează sistematic această zonă, Eurobarometrul din 2019 oferă totuși o serie de indicii interesante cu privire la diferențele dintre România și alte țări europene. Spre exemplu, doar 34% dintre respondenții români sunt de acord fără rezerve cu afirmația „Vaccinurile sunt importante pentru a vă proteja nu doar pe dumneavoastră, ci și pe ceilalți”, față de o medie europeană de 56%. Prin urmare, cel puțin acest tip de motivații morale referitoare la bunăstarea altora pare, comparativ, să joace un rol relativ mai scăzut în deciziile privind vaccinarea din România.

Atitudinile posibile față de vaccinare pot fi reprezentate ca formând un continuum, mergând de la acceptarea necondiționată sau solicitarea activă a vaccinurilor până la refuzul ferm și radical al acestora, iar între cele două extreme regăsim forme mai mult sau mai puțin accentuate de reticență cu privire la vaccinare (Dubé *et al.:* 2013). Literatura destul de bogată ce studiază motivele și justificările pentru refuz sau reticență sugerează că nu putem indica o categorie dominantă aflată în spatele acestor tipuri de atitudini. Mai curând, avem de-a face cu o varietate de motive, care se corelează cu elemente

circumstanțiale, cum sunt grupurile sociale din care fac parte părinții (Brunson: 2013), informațiile disponibile în mass-media, politicile publice de sănătate, experiențele anterioare privind vaccinarea (Dubé *et al.:* 2013), experiența interacțiunii cu sistemul de sănătate (Attwell *et al.:* 2017) etc.

O metasinteză recentă, pornind de la 27 de studii asupra elementelor implicate în refuzul sau reticența părinților de a-și vaccina copiii, a identificat cinci tipuri de motive care contribuie la formarea acestei atitudini: conceptualizarea riscului; neîncrederea; credințe alternative cu privire la sănătate; viziuni filosofice[204]; informațiile pe care le dețin părinții (Diaz Crescitelli *et al.:* 2020). Fiecărei categorii îi poate fi subsumată o serie de variate justificări sau argumente oferite de părinții care nu acceptă vaccinarea copiilor sau sunt reticenți cu privire la ea. Nu vom face o trecere în revistă detaliată a acestor argumente analizate în literatura de specialitate, însă credem că merită ilustrate câteva, care s-ar putea dovedi utile pentru discuția ce urmează.

Majoritatea argumentelor (cu câteva excepții notabile, dintre care unele vor fi menționate mai jos) oferite de părinții ezitanți sunt mai curând de ordin epistemic decât moral. Un rol important îl joacă aici, spre exemplu, îngrijorările cu privire la gradul de siguranță pe care îl oferă vaccinurile, mai ales că există diferențe majore între nespecialiști și experți cu privire la percepția riscurilor (Dubé *et al.:* 2013).

Indiferent că poveștile își au originea la televiziune sau radio, pe internet sau în relatările familiei și prietenilor, părinții sunt constant bombardați cu opiniile altora privind vaccinarea. Toate aceste informații pot fi copleșitoare pentru părinți, făcând mai dificilă luarea unei decizii bine informate. Multe dintre opiniile și relatările cu care sunt bombardați părinții și care generează incertitudini privesc siguranța vaccinurilor. Acestea stârnesc îndoieli atât cu privire la reacțiile adverse pe termen scurt, cât și cu privire la posibilitatea unor efecte negative persistente, pe

204 Sintagma este folosită de autori într-un sens foarte general, pentru a acoperi orice tip de motivații de natură religioasă, metafizică sau izvorând din credințe generale despre lume.

termen lung. (McKee și Bohannon: 2016, p. 107)

Este de notorietate povestea studiului publicat de Andrew Wakefield în *The Lancet* privind presupusa legătură dintre vaccinuri și autism, retras ulterior din revistă pentru deficiențe serioase de etică și metodologie a cercetării, dar care continuă să fie invocat în mod constant de tabăra antivaccin ca dovadă „științifică” a pericolelor la care ne expunem prin vaccinare. Tot din această categorie fac parte și credințele cu privire la manipularea practicată de industria farmaceutică, care s-ar afla în spatele politicilor provaccinare din rațiuni legate de profit. Aceste credințe pot funcționa atât ca temeiuri pentru decizia de a refuza vaccinul, cât și ca simple raționalizări post-hoc ale deciziei (Attwell *et al.:* 2017).

La un nivel mai înalt de generalitate, regăsim atitudini care trimit la viziuni cuprinzătoare de natură filosofică sau religioasă[205]. Spre exemplu, atitudinile reticente în raport cu vaccinarea merg adesea mână în mână cu o anumită înțelegere a *naturalității* și a stilului de viață sănătos. Părinții reticenți tind să se perceapă ca parte a unui grup ce a optat în favoarea unei vieți naturale (și deci sănătoase). Ei văd insistența sistemului medical în favoarea vaccinurilor ca un asediu constant la care sunt supuși pentru a permite introducerea de chimicale în copiii lor. Unii dintre ei pot chiar să admită necesitatea vaccinurilor pentru alți copii, care au un stil de viață mai puțin organic și sănătos, dar să insiste că propriii lor copii nu se află în această situație (Attwell, Smith și Ward: 2018). în această perspectivă, vaccinurile sunt ceva artificial, cu efecte negative asupra funcționării *naturale* a sistemului imunitar, în timp ce riscurile de a contracta bolile infecțioase sau gravitatea simptomelor dacă bolile vor fi totuși contractate vor fi reduse datorită stilului sănătos de viață (Dubé *et al.:* 2016).

Apărute în discuție, argumentele normative se bazează cel mai adesea pe opinii despre fapte sau pe convingeri generale de tipul celor menționate. Astfel, pentru cineva care nu acceptă

205Pentru o discuție mai detaliată, a se vedea capitolul lui Liviu Andreescu din acest volum.

concluziile epidemiologie! cu privire la maniera de propagare a bolilor infecțioase și funcționarea imunității de turmă, discuția despre o datorie morală de a te imuniza este din start compromisă. La fel, pentru cineva care aderă la anumite înțelegeri particulare ale propriilor credințe religioase, chiar refuzul vaccinării poate deveni o datorie morală.

Un argument moral *sui generis* oferit uneori de părinții care refuză vaccinarea copiilor este cel al drepturilor parentale. Conform acestui argument, în virtutea relației sau poziției lor speciale, părinții au dreptul exclusiv de a lua decizii pentru copiii lor, iar în acest caz imparțialitatea nu este o cerință morală rezonabilă: este perfect legitim ca un părinte să-și favorizeze copilul, chiar dacă acest lucru ar putea avea un impact negativ pentru sănătatea colectivă, prin scăderea nivelului general de imunizare (Gamlund *et al.:* 2020). Dacă știu că rata de imunizare este mai mare decât pragul necesar pentru atingerea imunității de turmă, decizia rațională și justificată ar fi de a nu-mi expune copilul riscului, chiar și minimal, pe care ar putea să-1 presupună vaccinarea. Dar, conform acestui argument, aș avea dreptul de a lua aceeași decizie, chiar dacă informațiile factuale sau estimarea riscurilor ar fi eronate, iar decizia ar fi de fapt și în dezavantajul propriului copil. Această observație ne întoarce pe terenul temeiurilor de natură mai curând epistemică, dar probabil că pot fi formulate și obiecții care să pornească de la conceptul de echitate.

12.3. Refuzul vaccinării ca încălcare a principiul nonvătămării

„Imunitatea de turmă” este unul dintre cele mai importante concepte din epidemiologie. Există mai multe modalități în care acesta este definit și utilizat în literatura de specialitate, însă toate pleacă de la o observație comună: riscul infectării scade odată cu creșterea numărului de persoane imunizate din jurul nostru. Pentru a asigura o protecție optimă (cu precădere pentru cei care nu se pot vaccina), numărul de oameni imunizați trebuie să atingă o anumită proporție ori un prag dincolo de care rata scăzută a infectărilor ne protejează de riscul unor viitoare infecții (Fine, Eames și Heymann: 2011, p. 911). Vaccinarea este o

modalitate prin care sporim numărul persoanelor imunizate și ne apropiem de idealul imunității de turmă, însă rata inoculării necesară atingerii dezideratului acestui tip de protecție indirectă este diferită în funcție de specificul epidemiologie al bolii. Dacă în cazul poliomielitei avem nevoie de o acoperire de minimum 80%, până la 85%, pentru pojar aceasta trebuie să fie între 90% și 95% (Giubilini: 2019, p. 19).

12.3.1. Vătămarea propriilor copii

Ținând cont de dimensiunea preventivă a vaccinării și de contribuția acesteia la dobândirea imunității de turmă, nu este surprinzător că principiul nonvătămării[206] a fost deseori adus în discuție pentru a fundamenta o datorie morală a părinților de a-și vaccina copiii. în primul rând, evaluarea morală privitoare la vaccinarea propriului copil este dependentă de nivelul de protecție colectivă din comunitate (Dawson: 2007). Pentru a lua exemplul poliomielitei, dacă rata vaccinării trece de 85%, refuzul vaccinului nu va expune propriul copil la riscul de a suferi ca urmare a complicațiilor acestei boli periculoase. Scăderea ratei de vaccinare schimbă însă ecuația morală. în absența imunității indirecte, alegerea făcută de un părinte poate pune în pericol viața propriului copil. De aceea, este legitim să ne întrebăm în ce măsură asemenea decizii trebuie să rămână în sfera drepturilor parentale ori dacă diferite modalități de coerciție ar fi întemeiate (atunci când vorbim despre riscuri ușor evitabile).

Pierik (2018) compară decizia unor părinți de a nu-și vaccina copilul în contextul scăderii ratei imunizării cu cea a unor Martori ai lui Iehova care refuză o transfuzie de sânge pentru copilul lor. în ciuda justificării de natură teologică pe care cei din urmă o pot produce, este un fapt obiectiv că a refuza o transfuzie de sânge

206Probabil cea mai celebră și relevantă articulare a acestui principiu îi aparține, în continuare, lui John Stuart Mill (2005, p. 55): „unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea; unicul țel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este de a împiedica vătămarea altora”.

pune viața copilului în pericol. Prin analogie, deși poate nu la fel de clar, refuzul vaccinării face ca un risc evitabil de a contracta o boală fatală să crească simțitor. Cineva ar putea obiecta prin faptul că nici vaccinarea nu este un proces lipsit de riscuri, unii copii putând să sufere ca urmare a inoculării. Deși asemenea considerente fundamentate tot pe principiul nonvătămării pot fi relevante în contextul existenței imunității de turmă (Navin: 2013), riscurile vaccinării sunt totuși scăzute, iar beneficiile în ce privește maximizarea șanselor unei vieți sănătoase a copiilor sunt semnificativ mai mari (Dawson: 2011).

în situațiile în care imunitatea de turmă fie nu există, fie este amenințată de rate în scădere ale inoculării, refuzul vaccinării este echivalent cu o situație în care, prin inacțiune, un părinte provoacă o vătămare propriului copil. Vaccinarea este așadar o modalitate prin care respectăm cerințele Principiului Binefacerii, producând un beneficiu major prin cauzarea unei potențiale (dar improbabile) vătămări minore (Beauchamp și Childress: 2001, p. 168).

12.3.2. Vătămarea terților

Decizia privitoare la vaccinare este relevantă pentru eticieni nu doar prin prisma beneficiilor individuale produse, ci și plecând de la analiza externalităților negative ale refuzului. Pentru Dawson (2011, p. 145), tăria principiului nonvătămării în cazul vaccinării este dată de caracterul bolilor contagioase, coroborat cu riscul la care copiii noștri i-ar expune pe cei care nu se pot imuniza ori pe cei care, imunizați fiind, beneficiază doar de o protecție parțială. Dacă admitem, în buna tradiție milliană, că avem o datorie morală de a nu-i vătăma pe ceilalți (fie prin acțiunea, fie prin inacțiunea noastră), atunci ar trebui să recunoaștem că avem obligația de a ne vaccina copiii deoarece astfel reușim să prevenim riscul de a transmite mai departe boala către terți.

Flanigan (2014, pp. 7-8) ne propune următoarea analogie pentru a evidenția modul în care nonvaccinarea poate provoca vătămarea altora, în primul scenariu, imaginează-ți că trăiești în SUA și că, în timpul petrecerilor de ziua națională, vecinii tăi decid să tragă în mod festiv cu pistoalele în aer. Deși riscul de a fi rănit e mic, decizi că ar fi mai înțelept să te uiți la festivități din

casă. însă chiar înainte de a apuca să închizi ușa, un glonț te lovește în umăr. în cel de-al doilea caz, participi alături de fiul tău la o petrecere, conștient că există riscul ca unii dintre participanți să fie vecinii tăi care nu și-au vaccinat copiii. îl observi pe unul dintre ei că tușește convulsiv, așa că decizi că ar fi preferabil să vă întoarceți acasă. Deși ți-ai vaccinat copilul, această procedură este eficientă în doar 85% dintre cazurile de pertussis, iar zece zile mai târziu observi că a dezvoltat simptomele specifice acestei boli.

Cheia analogiei rezidă în relevanța morală a riscului la care sunt expuse persoanele în cele două scenarii. în primul caz, pare dincolo de orice dubiu că ai fost vătămat de acțiunea nesăbuită a vecinului tău, chiar dacă acesta nu a intenționat să te rănească ori chiar dacă el nu este conștient de rana provocată. Dacă nu este legitim ca vecinii să tragă cu pistolul când se află în proximitatea altor persoane din cauza riscului potențial la care sunt expuși cei din urmă, Flanigan (2014, p. 8) consideră că riscul nonvaccinării este similar:

[î]n ambele cazuri, atât cel care a tras, cât și cei care nu și-au vaccinat copilul ar putea să nu observe niciodată vătămarea produsă. Și posesorul pistolului, și antivaxxerii ar putea considera că este justificat să-i expună pe ceilalți la un risc minim de a fi împușcați ori de a fi infectați cu o boală contagioasă, dacă acesta este un rezultat al exercitării unui drept - dreptul la arme de foc ori libertatea de a refuza vaccinarea. Cu toate acestea, din faptul că respectivii ar avea acele drepturi nu decurge că sunt îndreptățiți să-i și vatăme pe ceilalți, chiar dacă riscul este scăzut, dacă este implauzibil ca victimele să-i identifice ori dacă n-au intenționat să le rănească[207].

După cum sugerează Flanigan, argumentul poate fi extins și întărit dacă înlocuim exemplul copilului protejat de un vaccin cu o eficiență de 85% cu cel al unei persoane imunocompromise, vulnerabilă la orice potențială infecție. Din moment ce un copil nevaccinat poate nu doar să contracteze, ci și să transmită mai

207de a respecta alte măsuri de protecție precum cele privitoare la distanțarea socială presupun, în esență, un risc similar celui de a refuza vaccinarea.

ușor boli, iar refuzul vaccinării contribuie la scăderea imunității de turmă și a altor mecanisme indirecte de protecție, putem vorbi, așa cum o face și Navin, despre o datorie morală a părinților de a ține cont, în procesul decizional privitor la vaccinare, de riscul la care expun categoria vulnerabilă a celor imunocompromiși. Putem vorbi așadar despre o datorie de a evita „vătămarea neglijentă" (Navin: 2013, p. 78).

Datoria părinților de a evita vătămarea unor terți prin vaccinarea copiilor lor mai poate fi privită ca o exemplificare a unei acțiuni conforme cu o datorie de a salva pe altcineva când acest lucru presupune doar un cost mic, însă care produce un beneficiu semnificativ pentru ceilalți *(easy rescue).* Ilustrarea paradigmatică a acestei datorii este recunoașterea aproape unanimă a faptului că trebuie să salvăm copilul din iazul imaginat de Singer[208] (1972, p. 231). Cel puțin în asemenea situații avem datorii morale pozitive față de ceilalți. Vaccinarea este modalitatea prin care putem respecta aceste cerințe minimale ale moralității, dacă avem în vedere situația celor imunocompromiși care au nevoie de protecția indirectă pe care le-o asigură imunitatea de turmă (Giubilini, Douglas și Savulescu: 2018, p. 554).

12.3.3. Reductio ad libertarianium

Să presupunem că suntem libertarieni. Credem în existența unor

208Alături de „dilema trenului", experimentul mental avansat de Singer este unul dintre cele mai faimoase din filosofia morală contemporană. Celebrul filosof Utilitarist ne propune să ne imaginăm că suntem în următoarea situație ipotetică: în drumul tău obișnuit spre muncă treci pe lângă un iaz. într-o dimineață, vezi un copil mic căzut în iaz, care se menține cu greu la suprafață. Știi să înoți, ești îndeajuns de puternic să aduci copilul la mal și ești singurul adult din zonă. Cu toate acestea, dacă te oprești să-l salvezi pe copil, hainele tale se vor murdări și va trebui să mergi acasă să te schimbi, urmând să întârzii la muncă. Avem o datorie morală să salvăm copilul de la înec? Majoritatea va spune că da, ținând cont de faptul că inacțiunea ar avea drept rezultat moartea copilului, iar costurile asociate cu salvarea lui ar fi minimale.

drepturi de proprietate robuste (mai ales cu privire la propriile persoane), suntem antipaternaliști, vrem să menținem ingerințele din partea statului sau societății la minimum (ori chiar să le eliminăm complet) și tindem să recunoaștem cu precădere doar obligațiile negative pe care le avem față de ceilalți, cele pozitive fiind trecute fie într-un plan secund, fie tratate ca incompatibile cu orice obligație legală pe care o autoritate politică ar fi îndreptățită să ne-o impună. Am avea o datorie morală de a ne vaccina copiii? Am putea accepta, chiar și într-o formă nuanțată, o transpunere a unei asemenea potențiale datorii morale pozitive într-o datorie legală?

Experimentul mental propus poate părea întâmplător: de ce nu ne-am întreba ce ar crede kantienii social-democrați despre datoria de a ne vaccina copiii? Există totuși o miză importantă a acestui exercițiu. Dacă dintr-o perspectivă libertariană am reuși să răspundem afirmativ la ambele întrebări, atunci pare că datoria părinților de a-și vaccina copilul ar avea în spate un argument puternic, în contextul în care am avea o asemenea obligație și într-un cadru moral care este semnificativ mai puțin restrictiv.

Pentru Brennan (2018), această sarcină, deși dificilă, nu este imposibilă. în primul rând, pentru un libertarian, fundamentul unei datorii morale de a-ți vaccina copilul nu poate fi promovarea binelui comun, echitatea ori o simplă analiză de tip cost-beneficiu. Altfel stau lucrurile dacă analizăm modul în care refuzul vaccinării îi poate vătăma pe ceilalți în conexiune cu necesitatea producerii imunității de turmă. Brennan acceptă relevanța analogiei lui Flanigan, însă crede că face o greșeală importantă: când discută despre impactul pe care îl are non-vaccinarea asupra atingerii imunității de turmă, ea omite să trateze această problemă ca pe una de acțiune colectivă, la care contribuția individuală este neglijabilă.

în viața reală este dificil de stabilit o legătură de cauzalitate între refuzul lui X de a-și vaccina copilul și faptul că fiica lui Y s-a îmbolnăvit de pojar, deci este greșit să privim copiii care nu au fost imunizați drept „bioteroriști” ce îmbolnăvesc alți membri ai comunității (Brennan: 2018, pp. 39-40). Așadar, tipul de vătămare

pe care îl produce refuzul de a-ți vaccina copilul este diferit de cel pe care l-ar provoca un individ seropozitiv dacă ar întreține relații sexuale fără mijloace de protecție și fără să-l informeze pe respectivul partener de condiția sa medicală, în cazul refuzului vaccinării, vătămarea este blamabilă întrucât, în primul rând, reprezintă „participarea la o acțiune colectivă în care grupul cauzează vătămarea” (Brennan: 2018, p. 40), în speță pierderea imunității de turmă prin scăderea ratei vaccinării sub pragul necesar[209].

Pentru a argumenta că, atunci când avem de-a face cu vătămare colectivă, persoanele sunt blamabile moral dacă participă la respectivele acțiuni, Brennan introduce Principiul Mâinilor Curate (PMC), care stipulează că „avem o obligație morală (care poate deveni și legală în unele situații) de a nu participa la acțiuni ce produc vătămare în mod colectiv” (Brennan: 2018, p. 40). PMC ne ajută să explicăm de ce ar fi greșit să fim cea de-a unsprezecea persoană a unui pluton de execuție care urmează să tragă concomitent într-un copil nevinovat (Brennan: 2011, pp. 71-72). Desigur, fiecare glonț tras din cele 11 puști ar putea să omoare copilul, astfel încât, indiferent dacă am tras ori ne-am abținut, soarta copilului ar fi aceeași. Brennan subliniază însă că, în asemenea cazuri (dar și în cele în care am introduce unele criterii ce țin de probabilități), avem o intuiție puternică privitoare la existența unei datorii de a nu participa la acțiuni dăunătoare în mod colectiv plecând de la PMC - un principiu justificabil atât din punct de vedere Utilitarist (acționai ori al regulii), cât și plecând de la testul kantian al universalizării.

Nu în ultimul rând, acțiunile dăunătoare colectiv includ nu doar vătămarea ușor observabilă (precum cea din exemplul cu plutonul de execuție), ci și tipuri de acțiuni care îi supun pe ceilalți, la fel ca în exemplul lui Flanigan, la riscuri inacceptabile. Astfel, deși poluarea sau condusul unei mașini presupune niște riscuri relevante, le considerăm acceptabile datorită beneficiilor

209 Desigur, aceasta nu înseamnă că o parte a vătămării nu are și o dimensiune strict individuală, așa cum am arătat în subcapitolul anterior.

pe care le produc încălzirea apartamentelor pe timpul iernii ori mobilitatea crescută. A trage cu pistolul în aer din rațiuni festive poate avea unele beneficii individuale (suntem dispuși să acceptăm acest fapt), dar nu există niciun beneficiu social palpabil al unui asemenea hobby care, de fapt, vine la pachet cu unele riscuri pe care alte persoane nu și-ar dori să le internalizeze. în mod similar, riscurile pe care le presupune nonvaccinarea nu ating pragul minimal al acceptabilității, deoarece sunt o contribuție la scăderea șanselor apariției ori a menținerii imunității de turmă - impunând celorlalți un risc de a contracta o boală de care altfel s-ar fi putut proteja -, fără a produce niciun beneficiu.

12.4. Echitatea și datoria morală a vaccinării

Beauchamp și Childress fac observația interesantă că, în privința vaccinării, medicii se află uneori în situația de a rezolva un conflict de loialități. Dacă rata generală de imunizare este foarte mare astfel încât contractarea bolii devine extrem de improbabilă, riscul - oricât de minor - asociat vaccinului pentru pacientul individual ar putea depăși beneficiul. Prin urmare, dacă medicii recomandă totuși vaccinarea în astfel de situații, aceasta e mai curând rezultatul unei preocupări pentru sănătatea publică decât pentru cea a pacientului aflat în fața lor (Beauchamp și Childress: 2001, p. 313). Principiul nonvătămării, pe care l-am discutat în subcapitolele anterioare, ar putea oferi în cel mai bun caz doar o justificare slabă pentru o astfel de recomandare. Prin urmare, se pune întrebarea dacă avem la dispoziție o rută alternativă de argumentare în favoarea tezei că recomandarea medicului în acea situație este totuși corectă.

Contextul unei decizii parentale este chiar mai stringent decât cazul medicului pe care îl discută Beauchamp și Childress. Spre deosebire de medici, părinții nu se regăsesc într-un conflict al loialităților sau datoriilor. Nu așteptăm în mod rezonabil imparțialitate în toate situațiile din partea unor părinți, dimpotrivă, admitem intuitiv că nu este *prima facie* imoral ca ei să acorde prioritate nevoilor sau bunăstării propriilor copii. Privită strict prin lentila unui Utilitarist acționai, decizia de vaccinare într-un caz de acest tip ar fi echivalentă cu expunerea

copiilor la un risc inutil.

Până la un punct, PMC poate justifica vaccinarea și în aceste circumstanțe. Dar formularea sa în termenii unei „vătămări colective” nu face să fie de mare ajutor când se poate argumenta că nu există o astfel de vătămare. Pentru a păstra analogia cu plutonul de execuție, dacă știu că, de fapt, copilul nu este în nici un pericol, atunci trebuie să caut o altă întemeiere decât vătămarea pentru a argumenta în favoarea obligației de a-mi menține mâinile curate (de a nu participa).

Alberto Giubilini este unul dintre eticienii contemporani care a încercat să construiască un cadru teoretic pentru vaccinare mai curând ca obligație morală ce decurge dintr-un principiu al echității decât dintr-unul al nonvătămării. Dacă imunitatea de turmă este un bun public (și, cel puțin la o primă privire, pare să împărtășească cele două caracteristici primare ale bunurilor publice, nonexclusibilitatea și nonrivali- tatea în consum), atunci distribuția echitabilă a poverii de a participa la producerea sa este un scop legitim al politicilor privind vaccinarea (Giubilini: 2019). O astfel de distribuție echitabilă nu trebuie înțeleasă ca o regulă a contribuției egale. Giubilini (2019, pp. 103-104) admite că cei care nu au *capacitatea* (termenul folosit de Giubilini) să contribuie la producerea imunității de turmă (din cauza unor condiții medicale care justifică excepția) nu au nici datoria morală să facă acest lucru.

Acestui prim pas în argument, cu care intuitiv probabil că mulți dintre noi vor fi de acord, îi urmează însă un al doilea, în care este susținută o teză semnificativ mai tare și mai controversată: nu doar că este un obiectiv legitim al legiferării în privința vaccinurilor, dar echitatea în distribuția poverii trebuie să fie urmărită mai curând cu prioritate decât cerințele derivate din principii precum cel al libertății sau al *alternativei celei mai puțin restrictive* (PAPR), care ne-ar cere să optăm pentru politica publică ce apelează la minimum de coerciție posibil. Din rațiuni de spațiu, nu vom detalia aici argumentul. Să notăm doar că strategia argumentativă a lui Giubilini este de a încerca să demonstreze că, de fapt, principiul echității nu se află într-o tensiune cu cel al alternativei celei mai puțin restrictive (în

înțelegerea sa corectă), prin urmare problema de a le cântări comparativ cerințele nu se mai pune. Mai mult, dacă legislația realizează distribuția echitabilă a poverilor pentru producerea imunității de turmă, crede Giubilini, atunci va satisface și cerințele derivate din PAPR (Giubilini: 2019, cap. 4).

Dacă acceptăm această versiune tare a datoriei morale a vaccinării derivate din principiul echității, o problemă dificilă este ridicată de obiecțiile de conștiință. Multe legislații permit în prezent persoanelor care formulează obiecții de conștiință (din motive religioase, filosofice etc.) să refuze vaccinarea. Pot fi admise astfel de excepții nonmedicale? Merită să notăm că Giubilini însuși pare să-și fi modificat în timp poziția cu privire la această chestiune. într-un articol din 2016, al cărui coautor este, se argumentează că excepțiile pe baza obiecțiilor de conștiință sunt admisibile. Analog cu ce se întâmplă, spre exemplu, în cazul refuzului serviciului militar din motive similare, persoanele respective trebuie să aducă un alt tip de contribuție societății, ca o compensație pentru riscul la care își expun concetățenii prin nonvaccinare (Clarke, Giubilini și Walker: 2016). însă în cartea din 2019 dedicată eticii vaccinării el adoptă o poziție mult mai radicală, argumentând că singura formă de legislație compatibilă cu datoria tare de a te vaccina ce decurge din principiul echității ar fi una care nu recunoaște decât excepțiile justificate pur medical, spre exemplu din cauza unor alergii, în ciuda efortului său de a le compatibiliza, această opțiune pare totuși indicativă pentru o anumită tensiune între principiul echității și cel al alternativei celei mai puțin restrictive[210].

210O altă rută pentru justificarea unor datorii morale stringente de a ne vaccina, pe lângă cea oferită de principiul echității, ar putea utiliza con- tractualismul moral, spre exemplu în versiunea formulată de Scanlon. în această abordare, cerința fundamentală a moralității ar fi de a-i trata pe ceilalți astfel încât să nu poată obiecta în mod rezonabil față de acțiunile noastre. Ce contează nu este conformitatea cu un principiu moral abstract, ci mai curând procesul dinamic prin care descoperim împreună datoriile care configurează „ce ne datorăm unii altora” (Scanlon: 1988). Acest cadru poate oferi

12.5. O analiză a proiectului legii vaccinării în 2020

La sfârșitul anului 2017, Proiectul de lege privind vaccinarea persoanelor a fost adoptat de Senatul României cu 99 de voturi pentru și o abținere. Țara noastră facea astfel primul pas către trecerea de la un sistem bazat pe recomandarea unui calendar al vaccinării contra unor boli la o schemă obligatorie de imunizare, o abordare prezentă deja în alte unsprezece state ale Uniunii Europene (Bozzola *et al.:* 2018). în momentul în care scriem acest capitol, PL-x nr. 399/2017 se află în continuare în Camera Deputaților, cu aviz pozitiv și amendat în toate comisiile parlamentare prin care a trecut, cu excepția Comisiei pentru egalitatea de șanse pentru femei și bărbați, care a dat aviz negativ[211].

Asemenea altor țări ce au adoptat deja măsuri similare, o lege a vaccinării obligatorii trebuie văzută și în România ca un răspuns politic la creșterea ratei refuzului parental, ce are deja un impact semnificativ în ce privește imunitatea de turmă în legătură cu unele boli precum rujeola. Deși argumentele morale aduse în discuție în subcapitolele anterioare pot oferi un fundament normativ constrângător pentru transpunerea unei datorii morale într-o datorie legală de a-ți vaccina copilul, este posibil ca, în practică, legiuitorul să fie motivat de cele mai multe

destul de direct justificarea unor datorii morale stringente cu privire la precauțiile pentru a nu-i infecta pe alții (inclusiv prin vaccinare), însă unii critici arată că tocmai stringența datoriilor morale rezultate este de fapt o slăbiciune a teoriei, deoarece, în cele din urmă, acestea ajung să ia o formă exagerată sau nerezonabilă, generând o problemă a precauției excesive (Verweij: 2005).

211 Legea vaccinării a fost adoptată de Senat în data de 27.10.2017. Ulterior, pe 30.10.2017, a fost prezentată în Biroul Permanent al Camerei Deputaților și trimisă pentru raport și avize la opt comisii ale Camerei. Pentru mai multe detalii privitoare la traiectoria proiectului, de la versiunea sa originală la amendamentele depuse în comisiile respective, vezi http:// www.cdep.ro/pls/proiecte/upl_pck2015.proiect?idp= 16586, ultima accesare pe 09.05.2020.

ori de considerente mai degrabă pragmatice.

în general, când vorbim despre vaccinarea obligatorie, tindem să tratăm asemenea proiecte drept unitare și omogene. în practică însă, la o analiză mai atentă, observăm că abordarea este diferită de la stat la stat. Din punct de vedere valoric, unele legi au o poziție monistă, prescriind o politică publică fundamentată mai degrabă într-un cadru conceptual Utilitarist, în vreme ce altele sunt dualiste. Acestea din urmă introduc libertatea în ecuație sub forma unei constrângeri colaterale. Pentru o lege cu o abordare dualistă, opțiunea preferabilă este cea bazată pe PAPR (Navin și Attwell: 2019).

Pentru o analiză mai detaliată a PL-x nr. 399/2017 vom face apel la primul cadru teoretic care își propune să sistematizeze principalele elemente prezente în legile vaccinării, avansat de Attwell și Navin (2019). Aceștia subliniază că legile care vizează vaccinarea nu trebuie privite ca situându-se pe un spectru doar dintr-o perspectivă valorică (de la monism la dualism și pluralism), ci și din perspectiva următoarelor trei variabile:

a) *Domeniul de aplicare:* vizează tipurile de vaccinuri acoperite de lege, modul în care aceasta le prescrie (obligatoriu/recomandat), cât și cum va finanța statul producția unui vaccin și organizația/organizațiile care se vor ocupa de aplicarea prevederilor și de accesul echitabil al cetățenilor la vaccinuri.
b) *Tipul și severitatea sancțiunilor*: Modul în care este operaționalizată obligația din punct de vedere legal diferă și prin prisma severității sancțiunilor administrate pentru refuzul vaccinării. Există un spectru al severității, de la vaccinarea forțată și criminalizarea refuzului vaccinării la restrângerea accesului copiilor nevaccinați în anumite spații publice și responsabilitatea legală pentru vătămarea cauzată de refuzul vaccinării.
c) Criteriul *selectivității* descrie cât de ușor le este părinților să scape de obligația legală a vaccinării prin apelul la două tipuri potențiale de excepții: medicale și nonmedicale. Toate legile vaccinării conțin prevederi clare privitoare la excepțiile de natură medicală, acordate de o comisie de specialiști care atestă motivul obiectiv pentru care unui copil nu ar trebui să i se administreze un vaccin. Excepțiile acordate pe criterii

nonmedicale (din rațiuni religioase ori filosofice) nu sunt prevăzute în toate legile (Attwell și Navin: 2019).

în tabelul de mai jos prezentăm principalele elemente ale legii vaccinării în forma sa provizorie (forma adoptată de Senatul României alături de amendamentele aduse în comisiile de specialitate ale Camerei Deputaților), plecând de la cadrul conceptual propus de Attwell și Navin. Ne vom concentra exclusiv asupra aspectelor care acoperă vaccinarea copiilor, chiar dacă legea are și alte aplicații relevante în cazul adulților.

Tabelul 12.1. *Proiectul legii vaccinării din România*

CRITERIU	PROIECTUL DE LEGE PRIVIND **VACCINAREA VOTAT ÎN SENAT**	VERSIUNEA **AMENDATĂ DE** COMISIILE CAMEREI DEPUTAȚILOR
Domeniul de aplicare	Conform art. 13, vaccinurile *obligatorii* sunt cele din Calendarul Național de Vaccinare (CNV)[212], cu scopul imunizării împotriva difteriei, tetanosului, tusei convulsive, poliomielitei, rujeolei, rubeolei, oreionului și hepatitei B. Două categorii adiționale de vaccinuri: *recomandate* (vaccinurile opționale care sunt în afara CNV) și *opționale* (recomandate de medic în afara CNV). *Finanțarea:* asigurată Ministerului Sănătății și a CNAS pentru vaccinurile obligatorii. *Licențiere:* statul asigură vaccinuri eficace și sigure, autorizate în mod corespunzător. Legea mai prevede înființarea Grupului Tehnic de Coordonare a Activităților de Vaccinare (GTCAV) și a unor comisii județene de vaccinare care se vor ocupa de aplicarea acestor prevederi.	GTCAV și comisiile județene de vaccinare sunt eliminate.
Tipul și severitatea sancțiunilor	Responsabilitatea legală aparține părinților/reprezentanților legali. La *înscrierea copiilor într-o colectivitate*	Refuzul de a vaccina nu mai este considerat un act de neglijare medicală, deoarece vaccinul

212https ://www.cnscbt.ro/index.php/calendarul-national-de-vaccinare, ultima accesare pe 15.05.2020.

	(grădiniță/școală), instituțiile au datoria de a solicita o adeverință scrisă care să ateste parcurgerea la timp a calendarului vaccinării.	este descris ca fiind doar un act medical cu potențial preventiv. Măsurile luate în sprijinul
	în cazul în care unele/toate vaccinurile lipsesc, comisia județeană de vaccinare oferă un calendar de recuperare cu termen de un an. Art. 68: părinții/reprezentanții legali au obligația de a se prezenta la sesiuni de *informare,* de a se asigura că vaccinurile sunt efectuate conform CNV și de a se prezenta în fața comisiei județene de vaccinare. în cazul refuzului, riscă de la un simplu *avertisment* la *amenzi* între *1.000 și 10.000 de lei.* Refuzul repetat al părinților de a-și vaccina copilul constituie *neglijare medicală.*	vaccinării trebuie să nu afecteze dreptul și accesul constituțional al copiilor la educație
Selectivitatea	*Consimțământul se prezumă* ca fiind dat în cazul vaccinurilor obligatorii. Singurele excepții sunt cele *medicale.*	Este eliminat consimțământul prezumat (orice act medical necesită acordul pacientului sau reprezentantului legal)

Modificările survenite în comisii nu au afectat însă într-o măsură relevantă partea de fundamentare a legii. Cheia valorică pare a fi monist- utilitaristă, iar legea este compatibilă atât cu argumente fundamentate plecând de la principiul nonvătămării, cât și cu cele care pun accent pe echitate. Legea își propune în primul rând să garanteze și să promoveze interesul superior al copilului, vaccinarea fiind privită ca o măsură profilactică menită

să producă beneficiile maxime în ce privește starea de sănătate a acestuia. Un prim scop al legii devine asigurarea dreptului individual la sănătate, chiar dacă vătămarea produsă de non-vaccinare nu mai este echivalată cu o formă de neglijare medicală. Legea menționează explicit și dreptul colectiv la sănătate, propunându-și generarea imunității de turmă: pragul minim de 95% al acoperirii vaccinale (cu antigenele pentru cele opt boli amintite în tabelul 11.1) este un deziderat explicit al art. 5.

Forma actuală a legii mai vine cu două prevederi importante: datoria medicilor de a oferi informații corecte privitoare la vaccinare, dar și datoria infrastructurii medicale a statului român de a asigura accesul echitabil la vaccinuri sigure. Amândouă prevederile surprind aspecte importante ale dezbaterii privitoare la vaccinare, în contextul importanței pe care o au medicii în lanțul trofic al informării (cu rolul de a contrabalansa informațiile neverificate, manipulatoare ori false din mediul online), dar și a eșecului recent al statului român în a se asigura că toți părinții au acces la vaccinurile necesare[213].

12.6. în loc de concluzii: etica vaccinării în vremea coronavirusului

Pe 24 iunie 2020, la mai bine de patru luni de când a catalogat COVID-19 drept pandemie, Organizația Mondială a Sănătății a publicat pe 24 iunie 2020, un raport privitor la etapele în care se află vaccinurile candidate[214]. Nu mai puțin de 16 au intrat în faza testelor clinice pe oameni, în vreme ce 125 de candidați sunt încă în starea evaluării preclinice. Eforturile globale în direcția identificării unei modalități de a imuniza persoanele împotriva noului coronavirus sunt complicate din două motive. Pe de o parte, vorbim despre dificultățile inerente oricărui proces de

213 Rămâne de notorietate cazul județului Caraș-Severin, unul dintre cele mai afectate de epidemia recentă de rujeolă, unde DSP-ul local acuza autoritățile centrale pentru lipsa vaccinurilor (Mihalache: 2017).

214 Raportul este disponibil online, pe pagina web a OMS: https://www.who. int/publications/m/item/draft-landscape-of-covid-19-candidate-vaccines, ultima accesare pe 26.06.2020.

cercetare din domeniul bio-medical, cu problemele etice aferente pe care le ridică mai ales testarea clinică pe oameni. Pe de altă parte, o piedică majoră este ridicată de opoziția unei părți semnificative a opiniei publice la adresa vaccinării contra COVID-19.

Relaxarea restricțiilor din multe state - din SUA până în România - a adus în spațiul public proteste nu doar împotriva „dictaturii medicale”, ci și împotriva unei potențiale obligații legale privitoare la vaccinarea anti-COVID-19. Pare că noul context pandemie nu e descurajat de opiniile persoanelor privitoare la vaccinare, ci doar ranforsat. Spre exemplu, conform unui sondaj de opinie comandat de Associated Press la sfârșitul lunii mai a anului 2020, doar 49% dintre americani au declarat că s-ar vaccina împotriva COVID-19. Restul de 51% erau împărțiți între cei care ar refuza vaccinarea (20%) și cei care încă nu știau ce ar face (31%) (Neergaard și Fingerhut: 2020). Situația este similară și în România, după cum o arată un sondaj de opinie efectuat de 1RES în aceeași perioadă. Dacă 44% dintre cei chestionați spun că s-ar vaccina, 33% n-ar face-o sub nicio formă. Proporția celor reticenți cu privire la vaccinare este, de asemenea, considerabilă, 22% spunând că ar avea unele rețineri în a o face (1RES: 2020).

Proiectul de lege privind vaccinarea în România (la fel ca alte legi similare din alte țări) nu acoperă doar chestiunea vaccinării obligatorii a copiilor, ci are implicații potențiale și cu privire la vaccinarea adulților în situații precum cea creată de COVID-19. în acest sens, articolul 6 din proiect introduce obligativitatea administrării vaccinurilor „în situații epidemiologice speciale întregii populații ori unor grupuri de populație”.

Dacă ne uităm la datele disponibile până la începutul lunii noiembrie a anului 2020, putem spune că ne aflăm, cu siguranță, în fața unui context medical care este un candidat extrem de plauzibil la această poziție. Cu peste 48 milioane de cazuri la nivel global și peste 1,2 milioane de decese, COVID-19 a avut o evoluție amenințătoare și în România: peste 7.400 de decese la mai bine de 267.000 de cazuri.

De la Gripa Spaniolă încoace, pandemia de COVID-19 este

prima situație virală la nivel global care face o necesitate presantă din dezbaterea morală privind limitele libertății de alegere ale fiecăruia dintre noi în raport cu vaccinarea. Unde ar trebui să încadrăm însă, din punct de vedere teoretic, o astfel de dezbatere? Sugerăm ca punct de pornire taxonomia propusă de Kraaijeveld (2020), care distinge între patru tipuri de abordare a vaccinării:

a) *autoprotectoare:* un individ decide, în mod autonom, să se vaccineze contra bolii x;
b) *paternalistă:* un individ sau o autoritate publică/medicală decide că un alt individ trebuie să se vaccineze [este important să notăm că, pentru Kraaijeveld, vaccinarea paternalistă nu presupune că persoana vaccinată este lipsită de autonomie] :
   b.l) un părinte care decide să-și vaccineze copilul;
   b.2) statul care ar decide să vaccineze un adult;
c) *altruistă:* un individ decide, în mod autonom, să se vaccineze contra bolii x pentru a-i proteja pe ceilalți de posibilitatea de a le transmite acestora boala respectivă;
d) *indirectă',* o autoritate medicală/publică decide să vaccineze un individ pentru a crește rata vaccinării dintr-un anumit teritoriu și pentru a produce imunitatea de turmă necesară pentru protecția celorlalți.

O parte covârșitoare a dezbaterii etice pe tema vaccinării (cu implicațiile legale și instituționale de rigoare) s-a concentrat, până de curând, pe o combinație a vaccinării de tip (b.l) și (d) - acesta fiind, de altfel, și subiectul principal al capitolului nostru. Considerăm că motivele pentru care discuția s-a purtat în jurul acestor coordonate sunt destul de lesne de înțeles. Pe de o parte, vorbim despre vaccin în contextul unor boli care afectează preponderent copii și care trebuie administrat cu precădere la vârste relativ mici. în plus, bolile respective au nevoie de o rată semnificativă a vaccinării pentru a asigura imunitatea de turmă care generează protecția indirectă a celor care nu pot fi imunizați. Pe de altă parte, vaccinările de tip autoprotector și altruist sunt relativ neproblematice din punct de vedere moral: cât timp altcineva nu este vătămat din cauza ta este perfect legitim să iei toate măsurile necesare în vederea propriei protecții, iar vaccinarea altruistă, în accepțiunea lui Kraaijeveld,

intră în categoria supererogației, a acțiunilor pe care le considerăm cu toții lăudabile moral.

Intuiția noastră este că dezbaterea etică din epoca noului coronavirus se va învârti în continuare în jurul vaccinării indirecte (deși încă nu știm care este pragul necesar pentru atingerea imunității de turmă), dar va cunoaște o trecere înspre vaccinarea paternalistă de tip (b.2). Dacă vaccinarea obligatorie poate părea o sarcină mai ușoară când vorbim despre copii (în virtutea faptului că încă nu sunt autonomi), în cazul adulților problema este, cel puțin la prima vedere, mai dificilă.

Au adulții o datorie morală să se vaccineze împotriva COVID-19? Putem aplica argumentele pe baza cărora se sprijină datoria morală a părinților de a-și vaccina copiii și în cazul vaccinării adulților? Ar putea fi transformată această datorie morală într-o obligație legală și în România, așa cum putem specula pe baza proiectului de lege din țara noastră?

Să ne uităm, în primul rând, la refuzul vaccinării ca încălcare a principiului nonvătămării. Din punctul de vedere epidemiologie, distincția dintre copii și adulți este irelevantă în cazul COVID-19, în sensul că amândouă categoriile pot transmite virusul mai departe[215].
Putem să-i vătămăm pe ceilalți dacă suntem infectați (chiar dacă suntem asimptomatici; conform unor informații recente oferite de OMS, pare că aceste cazuri sunt semnificativ mai rare decât se credea la începutul pandemiei), iar riscul este cu atât mai mare cu cât rata imunizării colective este mai scăzută. Cum nivelul imunizării obținute pe căi naturale este încă scăzut - politicile publice de acest gen venind la pachet cu costuri umane semnificative - și încă nu știm care este pragul pe care trebuie să-l atingem pentru imunitatea de turmă, cea mai bună opțiune pentru a nu-i vătăma pe ceilalți rămâne vaccinarea. în cazul în care vaccinarea de tip (a) sau (c) nu produce imunitatea de turmă contra COVID-19, atunci acel *reductio ad libertarianium* despre care vorbește Brennan poate fi aplicat, cu ușurință, și în acest caz. Avem o problemă de acțiune colectivă, iar refuzul vaccinării

215mai rară, iar copiii nu sunt o categorie de risc ținând cont de simptomatologia COVID-19.

împotriva noului coronavirus poate fi văzut drept o decizie prin care îi supunem pe ceilalți la un risc inacceptabil la adresa vieții lor.

Vom atinge o concluzie similară și dacă optăm pentru o strategie bazată pe echitate. Prevenția contagiunii prin mijloace de tipul distanțării fizice sau închiderii unor categorii de afaceri și activități are o eficiență limitată și costuri uriașe. Probabila apariție a unui vaccin va oferi o cale mai puțin costisitoare de a reduce transmiterea bolii. Care este cea mai echitabilă distribuție a poverii de a contribui la producerea acestui bun public? Răspunsul plauzibil, credem noi, este că toți cei care au capacitatea de a o face ar avea datoria morală de a participa, prin vaccinare.

Deși ar putea accepta existența unei datorii morale de a se vaccina împotriva COVID-19, nu toți oamenii ar fi convinși că ar trebui să devină o obligație legală pentru toți. Motivele unei asemenea opoziții ar fi diverse, de la o critică robustă la adresa oricărei intervenții de tip paternalist în viața adulților (mai ales când vorbim despre intervenții bio-medicale) la optarea pentru măsuri alternative menite să reducă ori să elimine transmiterea virusului, precum purtarea măștilor de protecție ori izolarea la domiciliu. în plus, un alt argument ar putea fi construit în favoarea includerii unui criteriu strict al selectivității când vine vorba despre vaccinarea obligatorie anti-COVID-19: restrângerea aplicării acestei prevederi exclusiv în rândul persoanelor aflate în grupuri de risc - cei care au comorbidități precum boli cardiovasculare sau diabet ori persoanele trecute de 60 de ani sau care lucrează cu publicul (în principal persoanele din sistemul sanitar).

într-o lume coasiană[216] ideală, cu costuri de tranzacție zero, aceasta ar putea fi o soluție preferabilă care ar maximiza libertatea individuală și ar conduce la o alocare eficientă a

216Pentru Coase (1960), o lume ideală este una în care costurile de tranzacție fie lipsesc cu desăvârșire, fie sunt aproape zero, caz în care, indiferent de o alocare inițială a unor resurse, negocierea dintre oameni ar produce o alocare eficientă a acestora.

responsabilităților fiecăruia. într-un context nonideal însă, deciziile autorităților publice trebuie să țină cont de dificultatea atingerii unor scopuri care presupun acțiune colectivă.

O asemenea opțiune devine mai clară dacă ne uităm cu atenție la costurile prevenirii răspândirii COVID-19 prin alte mijloace în raport cu vaccinarea. Pe baza datelor pe care le avem până acum, costurile impunerii unei noi carantine ar fi prohibitive atât economic, cât și psihologic. Vaccinarea ar oferi opțiunea cea mai eficientă comparativ cu soluțiile aplicate până acum. Cu toate acestea, intuiția noastră este că dreptul statului de a utiliza coerciția în cazul luptei împotriva COVID-19 este doar unul *prima facie.* în primul rând, impunerea unei asemenea obligații de a te vaccina vine la pachet cu anumite obligații epistemice pentru autoritățile medicale publice (Brennan, Surprenant și Winsberg: 2020). în al doilea rând, statul ar trebui să recurgă la coerciție doar în măsura în care alte posibile soluții mai puțin coercitive nu ar funcționa. O asemenea alternativă mai puțin restrictivă a fost imaginată de economistul Steven Levitt pentru SUA: o loterie săptămânală cu premii de un miliard de dolari la care ar putea participa numai cei care s-au vaccinat. Ne putem imagina că stimulentul financiar ar fi îndeajuns de mare pentru ca mulți dintre cei care sunt reticenți cu privire la vaccinare să treacă în categoria celor care sunt dispuși să opteze pentru o asemenea intervenție, în vreme ce costurile unei asemenea loterii ar fi mult mai mici decât cheltuielile publice asociate cu impunerea unei noi carantine (Dubner: 2020).

Epidemiile au fost întotdeauna traumatizante și nu arareori devastatoare. Iar o serie de particularități ale timpului nostru (o mare parte dintre oameni trăiesc în orașe aglomerate, suntem zilnic în proximitatea fizică a multor altora, petrecem timp în proximitatea unor necunoscuți în metrouri, avioane, restaurante, cluburi etc.) au darul nedorit de a facilita transmiterea necontrolată a patogenilor. Dacă luăm în calcul toate aceste lucruri, vaccinarea obligatorie are potențialul de a deveni unul dintre punctele focale ale dezbaterilor din etica aplicată în secolul XXI.

Idei principale

1. Atitudinile posibile față de vaccinare pot fi reprezentate ca formând un continuum, mergând de la acceptarea necondiționată sau solicitarea activă a vaccinurilor până la refuzul total. Motivațiile de natură morală joacă adesea un rol semnificativ în conturarea acestor atitudini.
2. Cheia argumentului moral care face apel la principiul nonvătămării rezidă în faptul că, pentru a-și atinge scopul generării imunității de turmă, vaccinarea necesită acțiune colectivă. în această perspectivă, refuzul vaccinării reprezintă încălcarea obligației morale pe care o avem de a nu participa la acțiuni colectiv vătămătoare.
3. Justificarea obligației morale a vaccinării pornind de la un principiu al echității apelează cel mai adesea la ideea că, dacă imunitatea de turmă este un bun public de care beneficiem cu toții, avem datoria de a prelua, fiecare dintre noi, o parte echitabilă a poverii de a participa la producerea sa.
4. Cheia valorică a proiectului legii vaccinării din România pare mo- nist-utilitaristă. Forma actuală a proiectului este compatibilă atât cu un argument care face apel la principiul nonvătămării, cât și cu unul care pune accent pe echitate.
5. Chiar dacă adulții au o datorie morală să se vaccineze împotriva COVID-19, statul are doar un drept *prima facie* de a utiliza mijloace coercitive în acest scop.

Notă

Autorii au contribuit în mod egal la scrierea acestui capitol. Contribuția lui Radu Uszkai la acest capitol este rezultatul unei cercetări finanțate printr-un grant al Unității Executive pentru Finanțarea învățământului Superior, a Cercetării, Dezvoltării și Inovării, CNCS-UEFISCDI, proiectul cu numărul PN-III-P1-1.1-TE-2019-1765, „Responsabilitate morală colectivă: de la organizații la sisteme artificiale. O re-evaluare a cadrului aristotelic”, implementat de Centrul de Cercetare în Etică Aplicată și ICUB, Universitatea din București.

Referințe bibliografice

Attwell, K., și M.C. Navin (2019), „Childhood Vaccination Mandates: Scope, Sanctions, Severity, Selectivity, and Salience”, *The Milbank Quarterly, 97* (4), pp. 978-1014.

Attwell, K., Leask, J., Meyer, S., Rokkas, P., și P. Ward (2017), „Vaccine Rejecting Parents’ Engagement With Expert Systems That Inform Vaccination Programs”, *Bioethical Inquiry,* 14 (1),

pp. 65-76.

Attwell, K., Smith, D., și P. Ward (2018), „«The Unhealthy Other»: How vaccine rejecting parents construct the vaccinating mainstream”, *Vaccine,* 36 (12), pp. 1621-1626.

Beauchamp, T.L., și J.E Childress (2001), *Principles of Biomedical Ethics,* Oxford University Press, Oxford.

Bozzola, E., Spina, G., Russo, R., Bozzola, M., Corsello, G., și A. Villani (2018), „Mandatory Vaccinations in European Countries, Undocumented Information, False News and the Impact on Vaccination Uptake: The Position of the Italian Pediatric Society”, *Italian Journal of Pediatrics,* 44 (1), pp. 67-70.

Brennan, J. (2011), *The Ethics of Voting,* Princeton University Press, Princeton. Brennan, J. (2018), „A Libertarian Case for Mandatory Vaccination”, *Journal of Medical Ethics,* 44 (1), pp. 37-43.

Brennan, J., Surprenant, C., și E. Winsberg (2020), „How Government Leaders Violated Their Epistemic Duties During the SARS-CoV-2 Crisis”, *Kennedy Institute of Ethics Journal,* URL=< https ://ssrn.com/abstract=3605981>

Brunson, E. (2013), „The Impact of Social Networks on Parents’ Vaccination Decisions”, *Pediatrics,* 131 (5), pp. 1397-1404.

Clarke, S., Giubilini, A., și MJ. Walker (2016), „Conscientious Objection to Vaccination”, *Bioethics,* 31 (3), pp. 155-161.

Coase, R. (1960), „The Problem of Social Cost”, *Journal of Law and Economics,* 3, pp. 1-44.

Comisia Europeană (2019), „Special Eurobarometer 488”, https://ec.europa. eu/health/sites/default/files/vaccination/docs/20190426_special- eurobarometer-sp488_en.pdf, ultima accesare pe 01.05. 2020.

Dascălu, Ș. (2019), „Measles Epidemics in Romania: Lessons for Public Health and Future Policy”, *Frontiers in Public Health,* 7 (98), DOI: 10.3389/ fpubh.2019.00098

Dawson, A. (2007), „Herd Protection as a Public Good: Vaccination and our Obligations to Others”, în A. Dawson și M. Verweij (eds.), *Ethics, Prevention, and Public Health,* Oxford University Press, Oxford, pp. 160-178.

Dawson, A. (2011), „Vaccination Ethics”, in A. Dawson (ed.), *Public Health Ethics: Key Concepts and Issues in Policy and Practice,* Cambridge University Press, Cambridge, pp. 143-154.

Diaz Crescitelli, M.E., Ghirotto, L., Sisson, H., Sarli, L., Artioli, G., Bassi, M.C., Appicciutoli, G., și M. Hayter (2020), „A Meta-synthesis Study of the Key Elements Involved in Childhood Vaccine Hesitancy”, *Public Health,* 180, pp. 38-45.

Dubé, E., Laberge, C., Guay, M., Bramadat, P., Roy, R., și J. Bettinger (2013), „Vaccine Hesitancy. An Overview”, *Human Vaccines & Immunotherapeutics,* 9 (8), pp. 1763-1773.

Dubé, E., Vivion, M., Sauvageau, C., Gagneur, A., Gagnon, R., și M. Guay (2016), „«Nature Does Things Well, Why Should We Interfere?»: Vaccine Hesitancy Among Mothers”, *Qualitative Health Research, 26* (3), pp. 411-425.

Dubner, S. (2020), „How Do You Reopen a Country?”, *Freakonomics Radio,* URL=<https ://freakonomics.com/podcast/covid-19-reopen/>

Fine, P, Eames, K., și D.L. Heymann (2011), „Herd Immunity: A Rough Guide”, *Clinical Infectious Diseases,* 52 (7), pp. 911-916.

Flanigan, J. (2014), „A Defense of Compulsory Vaccination”, *HEC Forum,* 26, pp. 5-25.

Gamlund, E., Müller, K.E., Knarvik Paquet, K., și C.T. Solberg (2020), „Mandatory childhood vaccination: Should Norway follow?”, *Etikk i praksis - Nordic Journal of Applied Ethics,* 14 (1), pp. 7-27.

Giubilini, A. (2019), *The Ethics of Vaccination,* Palgrave Macmillan, Cham.

Giubilini, A., Douglas, T., și J. Savulescu (2018), „The Moral Obligation to Be Vaccinated: Utilitarianism, Contractualism, and Collective Easy Rescue”, *Medicine, Health Care and Philosophy,* 21, pp. 547-560.

1RES (2020), „Bilanțul stării de urgență”, https://ires.ro/articol/397/bilan-ul- starii-de-urgen%C8%9B %C4%83-in-romania, ultima accesare pe 26.06.2020.

Kraaijeveld, S.R. (2020), „Vaccinating for Whom? Distinguishing between Self-Protective, Paternalistic, Altruistic and Indirect Vaccination”, *Public Health Ethics,* 13 (2), pp. 190-200.

McKee, C., și K. Bohannon (2016), „Exploring the Reasons behind Parental Refusal of Vaccines”, *Journal of Pediatric Pharmacology and Therapeutics,* 21 (2), pp. 104-109.

Mihalache, G. (2017), „Purtătorul de cuvânt al Direcției de Sănătate Publică din Caraș-Severin se dezvinovățește: «Am făcut tot ce trebuia. Nu am avut vaccinuri»”, *Ziarul Financiar,* https://www.zf.ro/eveniment/purtatorul-de- cuvant-al-directiei-

de-sanatate-publica-din-caras-severin-se-dezvinovateste- am-facut-tot-ce-trebuia-nu-am-avut-vaccinuri-16646027, ultima accesare pe 1.05.2020.

Mill, J.S. (2005), *Despre libertate,* Humanitas, București.

Navin, M. (2013), „Resisting Moral Permissiveness about Vaccine Refusal”, *Public Affairs Quarterly,* 27 (1), pp. 69-85.

Navin, M., și K. Attwell (2019), „Vaccine Mandates, Value Pluralism, and Policy Diversity”, *Bioethics,* 33 (9), pp. 1042-1049.

Neergaard, L., și H. Fingerhut (2020), „AP-NORC poll: Half of Americans would get a COVID-19 vaccine”, *Associated Press,* https://apnews.com/ dacdc8bc428dd4df651 Ibfa259cfec44

Pierik, R. (2018), „Mandatory Vaccination: An Unqualified Defence”, *Journal of Applied Philosophy,* 35 (2), pp. 381-398.

Scanlon, T.M. (1998), *What We Owe to Each Other,* Harvard University Press, Cambridge (MA).

Singer, P. (1972), „Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs,* 1 (3), pp. 229-243.

UNICEF România (2019), „Peste 140.000 de oameni au murit din cauza rujeo- lei, iar numărul îmbolnăvirilor crește în toată lumea”, https://www.Unicef. org/romania/ro/comunicate-de-pres%C4%83/peste-140000-de-oameni- au-murit-din-cauza-rujeolei-iar-num%C4%83rul-%C3%AEmboln% C4%83virilor, ultima accesare pe 01.05.2020.

Verweij, M. (2005), „Obligatory Precautions against Infection”, *Bioethics,* 19 (4), pp. 323-335.

WHO (2014), „WHO Statement on the Meeting of the International Health Regulations Emergency Committee Concerning the International Spread of Wild Poliovirus”, http ://www.who.int/mediacentre/news/statements/ 2014/polio-20140505/en/, ultima accesare pe 01.05.2020.

WHO (2015), „Certification of Poliomyelitis Eradication”, http://www.euro. who.int/en/health-topics/communicable-diseases/poliomyelitis/ publications/pre-2009/certification-of-poliomyelitis-eradication, ultima accesare pe 01.05.2020.

Capitolul 13

Limitarism etic și responsabilități individuale în etica moștenirilor

Adelin-Costin Dumitru

„Când copiii voștri sunt răi, nu merită nicio moștenire; când sunt buni și vrednici, nu mai au nevoie de nicio moștenire.”

Proverb chinezesc, reprodus în Avram (2011)

13.1. Introducere

Se dau următoarele afirmații, care, cel mai probabil, îi vor părea familiare oricărui cititor: moștenirile asigură o punte între generații. A lăsa o moștenire înseamnă a-i dovedi cuiva că a contat pentru tine. A primi o moștenire înseamnă a onora memoria unei persoane apropiate a cărei viață pe această lume s-a sfârșit. Prin moștenire cineva se asigură că descendenții săi vor avea o viață mai bună. Comparați însă respectivele afirmații cu următoarele: moștenirile contribuie la perpetuarea inegalităților dintre oameni. Prin moștenire se acumulează cele mai mari averi și se menține stratificarea socială. Nu putem avea o societate egală dacă nu reglementăm problema moștenirilor. Atât timp cât instituția familiei va exista, principiul egalității echitabile de oportunități poate fi implementat doar într-un mod imperfect (Rawls: 1971, p. 74)[217].Exercițiul anterior are rolul de a arăta cum un subiect aparent simplu - dreptul indivizilor de a lăsa și de a primi moștenire - este de fapt controversat. Motivul principal, după cum vom vedea, este că problema moștenirii se situează la intersecția mai multor valori care de multe ori nu sunt compatibile: libertatea, egalitatea și ceea ce am putea denumi parțialitatea familială.

în literatura de specialitate, rolul moștenirilor în configurarea unei societăți drepte a fost recurent în ultimii ani (White: 2008; Halliday: 2018; Pedersen: 2018). Astfel a avut loc o revitalizare a unui subiect căruia i-au fost dedicate pagini întregi în trecut în literatura utilitaristă, în special de către Bentham (1952) și Mill (1976 [1871]). Cu toate acestea, majoritatea discuțiilor se concentraseră pe modul în care moștenirile ar trebui taxate (Duff: 1993; Haslett: 1997), pe reforma dreptului de a moșteni (Lafaye: 2008) sau pe efectele economice ale moștenirilor (Piketty: 2014). Teoreticienii au atins prea puțin problema

217Egalitatea echitabilă de oportunități este realizată atunci când instituțiile asigură „șanse egale de educație tuturor persoanelor și atunci când toți indivizii au capacitatea de a avea orice poziție în societate își doresc, în măsura în care au făcut anumite eforturi în acest sens” și dovedesc anumite calități necesare (calitățile respective trebuind să fi fost și ele încurajate și

responsabilităților morale ale indivizilor în ce privește drepturile de a lăsa și dobândi moștenire.

în acest capitol îmi propun să contribui la umplerea acestui gol și să aduc în prim-plan obligațiile corelative ale indivizilor. Cadrul conceptual folosit este al *limitarismului etic.* Robeyns (2017) propune limitarismul ca un complement la teoriile tradiționale despre cum ar trebui să fie distribuite beneficiile sociale (suficientarism, prioritarism, utilitarism sau egalitarism[218] [219]). Pe scurt, limitarismul susține că redistribuția bunurilor ar trebui să se concentreze asupra indivizilor care au mai multe resurse decât cele necesare unei vieți ce permite dezvoltarea optimă *(flourishing).* în varianta propusă de Robeyns și discutată în literatura apărută până acum (Volacu și Dumitru: 2019; Timmer: 2019), limitarismul îmbrățișează o formă politică, nu morală, bazată pe o justificare instrumentală. în capitolul de față voi prezenta o formă de limitarism etic, astfel încât mă voi concentra pe ceva mai mult decât măsurile care ar trebui adoptate de guvernământ pentru asigurarea dreptății sociale. Mă voi uita în plus la valoarea morală a acțiunilor individuale. O preocupare secundară va fi să demonstrez că limitarismul etic nu presupune obligații morale prea puternice pentru indivizi.

Din păcate, în sfera publică românească au existat prea puține discuții privind etica moștenirilor. Din acest punct de vedere, cea mai fertilă perioadă a fost după revoluția din 1989, în

218cultivate în avans de instituțiile educaționale și culturale) (Rawls: 1971, p. 278).

219Egalitarismul ne spune că bunurile ar trebui să fie distribuite egal între indivizi (fie în sensul că distribuim aceleași bunuri, fie că indivizii ar trebui să fie aduși la același nivel al bunăstării). Utilitarismul cere maximizarea utilității la nivelul unei societăți. Abordările prioritariste acordă o atenție sporită celor mai dezavantajate persoane dintr-o societate, spunând că acestea ar trebui să beneficieze de alocări de resurse în primul rând. Suficientarismul este abordarea conform căruia toții indivizii ar trebui să ajungă la un anumit prag de bunăstare, resurse sau capabilități, fiind indiferent la inegalitățile ce pot exista deasupra respectivului prag.

care s-a discutat în principal despre restituția caselor naționalizate (pentru o discuție mai largă, vezi Socaciu: 2014). Cu toate acestea, subiectul moștenirii a fost mai degrabă conex, discuțiile încadrându-se în ceea ce se numește *dreptate restitutivă* sau *dreptate reparatorie,* prin care se încearcă repararea unor nedreptăți comise în trecut. Deoarece există o întreagă literatură de specialitate separată care tratează această tematică (detaliată în Dumitru: 2019), nu voi discuta în acest capitol problema dreptății restitutive. Pe de altă parte, această omisiune nu înseamnă că discuția etică dezvoltată în capitolul de față nu are implicații pentru societatea românească. în legislația românească există[220], evident, numeroase referințe la dreptul de moștenire, inclusiv la cum va fi împărțită aceasta până la rude de gradul al patrulea. Un aspect interesant de menționat este faptul că unul dintre articole stipulează și ce se va întâmpla în absența moștenitorilor legali sau testamentari, și anume transmiterea „patrimoniului defunctului [către] comuna, orașul sau municipiul în a cărui rază teritorială se aflau bunurile la data deschiderii moștenirii”[221]. Acest lucru ne arată o preocupare a legiuitorilor pentru astfel de situații-limită într-un mod care să beneficieze în primul rând comunitatea de care aparținea individul respectiv.

220Codul Civil, „Despre moștenire și liberalități”, https://lege5.ro/Gratuit/ gi2tsmbqhe/mostenirea-legala-codul-civil ?dp=gu3dmnjqgqzta, accesat pe 27.01.2020.

221Art. 963, alin. (3) din Codul Civil.

în prima parte a capitolului voi prezenta argumente clasice, precum cele aduse de Bentham, Mill și Rignano pentru reglementarea și limitarea moștenirii. în al doilea subcapitol voi aminti câteva discuții recente, precum conflictul valoric dintre libertate și egalitate, rolul moștenirilorîn asigurarea dreptății intergeneraționale, legătura dintre neutralizarea șanselor inegale, egalitarismul șansei și moșteniri. Al treilea subcapitol face o introducere în cadrul limitarist, pentru a arăta cum poate furniza acesta un răspuns adecvat la una dintre cele mai dificile critici privind restricționarea dreptului de a lăsa moștenire: obiecția conform căreia, în absența posibilității de a lăsa moștenire, productivitatea indivizilor va scădea considerabil. Al patrulea și ultimul subcapitol discută problema responsabilităților individuale în etica moștenirii: dincolo de politicile care ar trebui adoptate de guvernământ, ce ar trebui să facă indivizii când vine vorba de moșteniri?

13.2. Perspectivele clasice asupra moștenirii

Când discutăm despre aspectele etice ale moștenirii, este important de menționat că, de-a lungul timpului, dezbaterea a fost strâns legată de rolul statului și atitudinea pe care guvernul ar trebui să o adopte față de moștenire. Această atitudine poate varia de la indiferența față de ce fac indivizii cu averile acumulate de-a lungul vieții la descurajarea moștenirii prin aplicarea unor taxe asupra proprietăților și sumelor de bani primite prin testament. Majoritatea propunerilor prezentate aici se încadrează însă între aceste două extreme.

Jeremy Bentham a fost unul dintre primii gânditori care au acordat o atenție sporită problematicii moștenirii. Preocupat de maximizarea utilității, favoriza un cadru legislativ prin care urmașii să fie protejați în eventualitatea decesului părinților. Astfel, el considera că statul nu ar trebui să intervină în transferurile ce aveau loc în cadrul familiei. Pe de altă parte, dacă ar fi fost vorba de decesul unei persoane fără rude apropiate, Bentham era de acord cu o preluare a cel puțin jumătate din avere de către stat (Erreygers: 1997, p. 23). Propunerea lui izvora din faptul că aceasta schemă ar genera cel mai mic grad de insatisfacție. După cum menționează Dome

(1999, p. 322), justificarea adusă de Bentham era că indivizii nu se așteaptă să primească moștenire din partea altor persoane decât cele mai apropiate rude și nu sunt dispuși în genere să lase moștenire decât celor mai apropiate rude. Astfel, preluarea de către stat în situațiile în care aceste condiții nu erau îndeplinite era văzută ca o măsură ce ar fi putut fi folosită pentru a colecta venituri într-un mod care ar fi permis renunțarea la alte taxe care îi afectau pe cei săraci într-o măsură mult mai mare decât pe cei bogați (cum ar fi fost taxele pe sare, săpun sau medicamente) (Bentham: 1952, p. 300, *apud* Dome: 1999, p. 323). Vedem aici forma incipientă a unei dezbateri ce va deveni proeminentă în secolul următor între balansarea valorilor libertății și egalității în etica moștenirii.

Conform lui John Stuart Mill (1976 [1871]), dreptul de a lăsa moștenire trebuie diferențiat de dreptul de a beneficia de o moștenire. Perspectiva filosofului britanic era că moștenirile generează o dilemă, în sensul că perspectiva de a lăsa urmașilor ceva contribuie la productivitatea indivizilor. Pe de altă parte, indivizii care beneficiază de o moștenire considerabilă nu vor mai fi preocupați să muncească la capacitate maximă (Halliday: 2018, p. 55). Mill sesiza așadar confluența eticii și taxării, astfel încât soluția lui pentru problema morală a moștenirii lua o formă instituțională: o formă de taxare progresivă a averii moștenite, la care se adăuga o limită la suma pe care o anumită persoană o poate primi drept moștenire (Halliday: 2018, p. 56). Care ar trebui să fie limita respectivă era însă o chestiune neclarificată de Mill - el discutând despre un nivel de „independență moderată” (Levy: 1983, p. 552) -, cu alte cuvinte, cineva putea primi o sumă de bani care să-i asigure subzistența, dar nu o viață atât de comodă încât motivația de a munci să scadă foarte mult (Erreygers: 1997, pp. 33-35). Efectul aplicării unei astfel de scheme de taxare ar fi fost că cei care își încheiau testamentul ar fi avut mai multe motive să-și divizeze averea, în cazul în care ar fi avut cui: „fiecare persoană ar trebui să aibă posibilitatea de a dispune cum vrea de proprietatea sa, dar să nu susțină îmbogățirea unei singure persoane, dincolo de un anumit minim” (Mill: 1976, pp. 227-228, *apud* Pedersen: 2018).

O propunere complet diferită a fost înaintată de Eugenio Rignano (1924), care era de părere că adevărata problemă ce ar trebui rezolvată de o reglementare a moștenirilor este reproducerea intergenerațională a averilor. Rignano considera că legislația ar trebui să țină cont de vechimea unei averi. Averile produse în timpul vieții unui individ și lăsate prin testament urmașilor nu ar trebui să fie taxate. în schimb, averea acumulată de-a lungul a mai multor generații, cea care a fost redistribuită intergenerațional de mai multe ori, ar trebui să fie supusă unei rate a taxării relativ ridicate. Halliday (2018, p. 59) argumentează că schema lui Rignano era menită să rezolve dilema lui Mill: se oferă stimulente pentru productivitatea indivizilor, dar indivizii au motive și să muncească suplimentar, chiar dacă moștenesc o avere semnificativă, de vreme ce respectiva moștenire va fi suprataxată de către stat. Nu dimensiunea averii, ci vechimea acesteia, este ce conta pentru Rignano (Halliday: 2018, p. 61). Cu cât era moștenirea transmisă de mai multe ori, cu atât era cineva mai puțin îndreptățit să o păstreze, considera Rignano. Schema sa permitea inclusiv posibilitatea ca taxarea averii după un anumit număr de redistribuții să ajungă la 100% (Erreygers: 1997, p. 40). Pe de altă parte, Halliday semnalează că o astfel de schemă neglijează interdependența dintre dobândirea și producerea averii. Chiar dacă vorbim despre moștenirea averii strânse de-a lungul unei singure generații, cineva care primește o sumă mare de bani la începutul vieții va beneficia de un start în viață mult mai benefic decât alte persoane (Halliday: 2018, p. 67). Bineînțeles, de cele mai multe ori persoanele care primesc o moștenire sunt deja adulte, astfel încât acest argument își mai pierde din forță. Este însă important de menționat că o schemă *à la* Rignano nu poate rezolva de una singură toate efectele negative ale moștenirii (vom avea o discrepanță, de exemplu, între persoanele cu mai multe rude apropiate și persoanele cu mai puține rude apropiate; primii vor primi mai multe beneficii intergeneraționale decât cei din categoria a doua, indiferent de taxele aplicate asupra moștenirilor respective). Totuși, taxarea averii în funcție de vechimea acesteia poate fi suplimentată de taxarea în funcție de

gradul de rudenie între părțile unui testament și valoarea totală a averii (Erreygers: 1997, p. 41). Legitimitatea taxării moștenirilor depinde însă de efectele pe care acestea le au într-o anumită societate.

Până acum am amintit de problema productivității și de cea a pozițiilor de start inegale în viață. în continuare, voi dezvolta aceste chestiuni, plecând de la conflictul valoric dintre libertate și egalitate.

13.3. Moștenirile și societatea dreaptă

Analiza responsabilităților individuale în etica moștenirii poate pleca de la întrebarea pusă de White (2008): acționează un părinte în mod virtuos când intenționează să le lase cât mai multe bunuri copiilor săi? White crede că în astfel de cazuri trebuie să reconciliem două intuiții la fel de plauzibile. Prima se referă la relația specială dintre un copil și părintele său și la așteptarea rezonabilă ca părinții să-și ajute copiii.

Avem de-a face aici cu un argument care subliniază importanța libertății, dar care este combinat cu un argument referitor la valoarea specială a relațiilor familiale și a modului în care a lăsa o moștenire, în special copiilor, ilustrează libertatea de a întreprinde o acțiune care întărește anumite tipuri de relații într-o familie. A doua intuiție se leagă de faptul că relațiile dintre membrii familiei ar trebui să fie totuși supuse unor constrângeri, incluzând aici necesitatea asigurării oportunităților egale într-o societate (White: 2008, pp. 168-169). încercarea de a împăca aceste două intuiții potențial divergente este, de altfel, și unul dintre principalele motive pentru care puțini autori au susținut vreodată *interzicerea* moștenirii, mai degrabă discutându-se despre *temperarea* moștenirii prin aplicarea unor taxe. După cum menționează White, întrebarea principală este mai degrabă referitoare la cât de mult ar trebui să putem lăsa și primi moștenire (White: 2008, p. 169) decât dacă moștenirea este permisibilă moral ca atare (vezi însă și Steiner: 1994).

înainte de a ilustra impactul moștenirilor asupra unei societăți drepte, e important să clarificăm că problema moștenirilor nu epuizează problematica transferurilor între indivizi. Haslett (1994) menționa că ar trebui să limităm cumva și

transferurile *inter vivos* - acelea sub formă de daruri. Pentru Haslett, a discuta despre taxarea moștenirilor făcând abstracție de taxarea „cadourilor” făcute între indivizi nu face decât să înlocuiască o problemă cu alta. Evident, Haslett nu se referă aici la cadouri primite la o aniversare, de Crăciun, sau altfel de ocazii speciale, ci la transferuri semnificative valoric ce au aparența unui cadou, dar în realitate urmează aceeași logică precum moștenirile - de exemplu, Haslett menționează că legislația americană din anii ’80, care permitea indivizilor să facă donații de până la $10.000 fără să plătească taxe, era prea laxă (Haslett: 1986, p. 137). Alți autori precum Duff (1993) vorbesc despre taxe progresive care să țină cont de cadourile și moștenirile primite de un individ. Pe de altă parte, cele mai semnificative transferuri au loc după decesul unui individ. Lafaye (2008) menționa că averile a 67% dintre superbogații americani pot fi atribuite moștenirilor, și nu cadourilor oferite înainte de decesul unui individ.

Importanța acestei discuții devine mai clară dacă ne gândim la parcursul extrem de diferit pe care îl vor avea două persoane născute în medii diferite. A fi beneficiarul unei averi acumulate de-a lungul timpului îți va crea mult mai multe oportunități în viață decât dacă te-ai naște într-o familie fără posibilități materiale, indiferent de eforturile depuse. Pe de altă parte, nu putem ignora complet prezumția în favoarea libertății părinților de a dispune cum vor de banii lor, mai ales dacă aceștia doresc să-i direcționeze către copiii lor. Vedem așadar de ce problema moștenirii e adesea percepută ca un conflict valoric între egalitate și libertate. Poziția susținătorilor argumentului libertății este că taxele aplicate pe moștenire curmă într-un mod nedrept opțiunile unei persoane de a alege unde să își folosească resursele câștigate în mod cinstit (Tullock: 1971). Poziția susținătorilor argumentului egalitarist este că ar trebui să ne uităm mai degrabă la efectele moștenirii. Acestea vor fi de cele mai multe ori negative pentru restul societății, în general, și pentru persoanele cele mai dezavantajate, în particular, dat fiind că moștenirile contribuie la adâncirea diferențelor de venituri din societate și la reproducerea intergenerațională a acestora (Piketty: 2014).

Argumentul libertății a fost proeminent în scrierile libertariene din secolul XX. Murray Rothbard spune că, într-o societate liberă, în care recunoaștem drepturile la proprietate și la schimbul pe piață, trebuie să recunoaștem și dreptul indivizilor de a-și oferi proprietatea cui doresc. Conform lui Rothbard, „dacă Willie Stargell are dreptul la roadele muncii sale și la banii obținuți de pe urma acestei munci, are de asemenea dreptul să-și ofere banii lui Stargell Jr." (1973, p. 41). Prezumția lui Rothbard este că moștenirea e similară altor practici prin care indivizii își transferă averea. Această analogie între moștenire și alte modalități de a dispune de proprietate a dus la cele mai semnificative critici ale impozitării moștenirilor, percepute ca încălcări ale libertății individuale (Friedman: 2002, p. 174). Pe de altă parte, nici egalitariști precum Halliday (2013) sau alți libertarieni precum Nozick (1990) nu sunt de acord cu această asumpție. Steiner (1994) afirmă explicit că transferul prin moștenire nu reprezintă o modalitate legitimă prin care cineva poate intra în posesia unui bun. Pentru Steiner, statutul juridic al moștenirii este ambiguu, dat fiind că se bazează pe o ficțiune legală, postulând un fel de proprietate neîntreruptă, ceea ce neagă practic instanța decesului unui individ (Steiner: 1994; Vandevelde: 1997).

Așadar, a arăta că taxarea moștenirii prezintă probleme morale distincte față de celelalte tipuri de taxare a devenit important pentru cei preocupați de pluralism valoric. Aceștia vor să arate că prin taxarea moștenirilor se ajunge la o distribuție mai egală a veniturilor, fără a avea loc o pierdere de libertate. în această notă, Halliday (2013) argumentează că a taxa moștenirile reprezintă o măsură mai puțin coercitivă decât a taxa alte tipuri de transferuri. Halliday ajunge la această concluzie arătând cum o taxă de moștenire nu îi împiedică pe indivizi să folosească cum vor un obiect - să zicem, o mașină - câtă vreme sunt în viată. Alte taxe îi afectează însă în cursul vieții, *înainte* de a beneficia de un anumit obiect. Se presupune însă că o taxă de moștenire se aplică de abia *după* ce un individ a obținut suficientă utilitate din folosirea mașinii respective. A lăsa moștenire nu este doar *un mod* de a folosi un obiect, ci este *ultimul mod* în care cineva poate folosi un obiect - asta face moștenirea radical diferită de alte utilizări ale proprietății (Halliday: 2013, pp. 633-634), pentru că se presupune că indivizii deja au folosit obiectele respective în alte scopuri care le-au adus beneficii sau utilitate.

Pentru a justifica însă taxarea moștenirii și pentru a vedea de ce este aceasta problematică din punct de vedere moral, avem nevoie de mai multe motive decât să arătăm că a lăsa prin testament un obiect diferă de utilizări alternative ale proprietății (precum vânzarea proprietății). Principalele argumente pro taxare sunt legate, așa cum am menționat, de asigurarea dreptății distributive: fie în sensul că moștenirea afectează egalitatea de oportunități, că moștenirile sunt arbitrare dată fiind pasivitatea celui care primește o moștenire, că stratificarea socială este afectată de moșteniri, fie că pentru a asigura dreptatea intergene- rațională avem nevoie să apelăm la limitarea dreptului de moștenire (Pedersen: 2018).

Moștenirile nu contează doar prin prisma averii dobândite de urmașii cuiva, ci prin tot ce aduc cu ele: capital social (relațiile cu alte persoane, de obicei privilegiate la rândul lor), capital cultural (cunoștințe și oportunități educaționale), rezultatul fiind o reproducere intergene- rațională a inegalităților, în urma căreia persoanele cele mai avantajate vor avea copii care la rândul lor vor fi mai avantajați. Pe termen lung, se poate ajunge la un tip de segregare, în care grupuri diferite de indivizi vor avea experiențe extrem de diferite, fără a putea empatiza unii cu ceilalți (Halliday: 2018, p. 107). în România, de exemplu, a luat amploare în ultimii ani un discurs împotriva „asistaților sociali", care își găsește geneza de multe ori tocmai în aceste experiențe diferite. Persoane care au beneficiat de capital social și cultural semnificativ încă de la naștere nu pot înțelege de ce persoane lipsite de acesta continuă să aibă nevoie de sprijinul instituțiilor guvernamentale. Se ajunge așadar la niște stereotipuri periculoase pentru solidaritatea socială care potduce inclusiv la politici publice direcționale împotriva persoanelor lipsite de capital cultural și social (Halliday: 2018, p. 108). Evident, efectele cele mai semnificative ale moștenirii pot să nu fie vizibile imediat - Halliday spune că impactul poate fi sesizat și peste câteva generații, dar asta nu înseamnă că efectele de acumulare favorizate de moștenire nu trebuie gestionate la nivelul politicilor (2018, p. 140). De altfel, acesta era și unul dintre motivele pentru care schema lui Rignano cerea ca moștenirea să fie impozitată tot mai mult pe măsură ce „vârsta" averii creștea - o avere veche este valoroasă în sine, afirmă Halliday, având asociate numeroase semnificații sociale, toate reprezentând ramificații ale oportunităților diferite furnizate celor care beneficiază de norocul de a se fi născut într-o familie bogată (Halliday: 2018, pp. 149-151).

Nu putem menționa cuvântul „noroc" fără să ne ducem cu gândul la ceea ce în filosofia politică poartă denumirea „egalitarism al șansei" *{luck egalitarianism).* Plecând de la o distincție introdusă de Ronald Dworkin (2002) între noroc brut și noroc de opțiune, egalitariștii șansei consideră că inegalitățile atribuite primului - cele ce derivă din circumstanțe aflate în afara

controlului individului - sunt nedrepte, în timp ce inegalitățile derivate din norocul de opțiune - reflectând alegerea conștientă a unui agent - sunt acceptabile. Altfel spus, egalitariștii șansei acceptă în general ceea ce se numește distincția între alegere și circumstanțe (Cohen: 1989). Simplificat, conform acestei concepții despre dreptate, indivizii trebuie să fie responsabili pentru alegerile pe care le fac. Pe de altă parte, dacă discutăm de efectele șansei, ale norocului brut asupra distribuțiilor, avem de-a face cu o problemă de natură morală, care trebuie să constituie obiectul redistribuirii. Vallentyne (2000) argumentează că nu este o chestiune de alegere când un individ primește un cadou - astfel, darurile ar trebui să fie taxate. Aplicarea egalitarismului șansei la problema moștenirilor ar duce, conform lui Halliday, la restricționarea tuturor transferurilor care reprezintă pentru beneficiar o chestiune de noroc brut (2018, pp. 78-80). Or, s-ar putea ca asta să fie prea mult, având în vedere valorile independente pe care le reflectă moștenirile (în acest caz, valorile familiale). De altfel, moștenirile reprezintă un caz complicat pentru susținătorii egalității de șanse pentru că, spre deosebire de inegalitățile generate de factori complet arbitrari din punct de vedere moral, precum talentele înnăscute, existența dizabilităților sau naționalitatea, relațiile dintre membrii familiei nu pot fi clasificate atât de simplu ca fiind arbitrare în acest sens. Lucrurile sunt și mai complicate de faptul că pot exista motive diferite pentru care indivizii lasă moștenire - de la moștenire accidentală (caz în care cineva pur și simplu a decedat, iar bunurile sale au fost împărțite conform legislației în vigoare), voluntară sau capitalistă (cazul fondatorilor de adevărate imperii precum John Rockefeller, ai cărui urmași nu moșteneau ceva pentru că Rockefeller era altruist, ci pentru că a lăsa moștenire era perceput de acesta „un mijloc necesar de perpetuare a averii”) (Masson și Pestieau: 1997, pp. 60-88).

Pentru adepții pluralismului valoric care consideră că sentimentele și relațiile de reciprocitate din cadrul familiei sunt importante, egalitarismul șanselor nu reprezintă o soluție adecvată, din cauza implicațiilor prea radicale. Totodată, e posibil ca măsuri precum cele susținute de Haslett (1997), prin care se

recurge la o „cotă de moșteniri” (fiecare individ putând să lase moștenire o anumită sumă de bani, restul averii fiind redistribuit către guvern), să reprezinte o soluție adecvată la problema moștenirilor. Conform lui Haslett, o astfel de măsură restricționează întrucâtva libertatea super-bogaților, dar ar rezulta în câștiguri incomensurabile pentru restul societății în termeni de egalități de oportunități (Haslett: 1997, p. 150). Ar putea duce chiar la eliminarea efectelor amintite în paragrafele anterioare, precum acumularea de averi și inegalitățile masive intergeneraționale, ceea ce în mod sigur ar constitui un avantaj pentru egalitariști. Pe de altă parte, am avea de-a face cu o pierdere de libertate. Poate fi construită așadar o soluție care să fie acceptabilă atât pentru cei care susțin argumentul egalitarist, cât și pentru cei care susțin argumentul libertății? în continuare voi sugera o astfel de soluție care ia forma unei abordări noi în filosofia politică, intitulată *limitarism.* Mai mult, această abordare poate oferi un răspuns și la problema semnalată de Mill legată de limitarea dreptului la a lăsa moștenire, aceea că ar putea afecta productivitatea indivizilor.

13.4. Limitarismul politic și taxarea moștenirilor

Limitarismul este o concepție despre dreptatea distributivă promovată în filosofia politică contemporană de Ingrid Robeyns (2017, 2019). Conform acesteia, ce îi lipsește literaturii filosofice este că nu examinează suficient poziția celor mai bogați indivizi dintr-o societate și rolul care ar trebui să fie jucat de aceștia. Teorii precum egalitarismul sau prioritarismul se concentrează pe cele mai dezavantajate persoane dintr-o societate, aproape ignorând persoanele cele mai avantajate[222]. Limitarismul încearcă să identifice tocmai nivelul la care indivizii „au mai multe resurse decât ar avea nevoie pentru a avea o viață înfloritoare” (Robeyns: 2017, p. 1). Concepție parțială despre dreptate[223], limitarismul nu

222Alți autori, precum Volacu și Dumitru (2019), susțin că limitarismul ar fi, de fapt, o schemă instituțională pentru aplicarea unei anumite teorii precum suficientarismul.

223Limitarismul este o concepție parțială pentru că nu precizează ce ar trebui să se întâmple cu indivizii aflați sub pragul de avere în exces.

specifică ce ar trebui să facem pentru aceia care se află sub pragul unei vieți înfloritoare. Robeyns invocă două motive principale pentru care ar fi nevoie de limitarism: faptul că cei extrem de bogați își pot folosi resursele financiare în influențarea ilegitimă a politicilor publice, promovându-și propria agendă, și faptul că există atât de multe nevoi urgente care pot fi rezolvate prin taxarea celor foarte bogați (probleme precum schimbările climatice sau sărăcia extremă). Robeyns (2017, pp. 5-12) chiar menționează că limitarismul este o concepție *instrumentală,* ceea ce înseamnă că nu condamnăm afluența extremă din motive intrinseci (pentru că am considera că este problematic însuși faptul ca cineva să fie prea bogat, indiferent dacă acest lucru ar avea consecințe pozitive sau negative), ci pentru că prin taxarea la un nivel înalt a celor foarte bogați putem rezolva cele două probleme amintite anterior.

Ce înseamnă însă că un individ are o viață înfloritoare? Robeyns definește o astfel de viață recurgând la abordarea capabilităților. Termenul *capabilități* se referă la accesul indivizilor la un set de funcțiuni *(functionings),* adică lucruri pe care le poate face un individ sau stări în care se poate afla. Autoarea construiește un indice al afluenței care include date privitoare la ce pot să facă și să fie indivizii, la posesiunile lor materiale, și ia în calcul necesitățile și dorințele lor (Robeyns: 2017, p. 21). De asemenea, indicele ține cont de un factor de conversie; dacă valoarea acestui factor este maximală (=1), persoana respectivă poate folosi efectiv veniturile pe care le are pentru a realiza ceva; dacă e mai mic de 1, înseamnă că individul are o anumită dizabilitate care îl împiedică să convertească eficient veniturile și este așadar îndreptățit să primească mai multe resurse (Robeyns: 2017, pp. 20-22).

Este important de precizat că Robeyns - dar și alți autori care urmează abordarea limitaristă, precum Volacu și Dumitru (2019) - interpretează viața înfloritoare ca necesitând suficient de multe resurse încât politicile limitariste nu ar taxa suplimentar majoritatea cetățenilor unui stat democratic. în primul rând ar fi vizate persoane precum Jeff Bezos sau Bill Gates, care au atât de mulți bani, încât pot realiza orice concepție rezonabilă despre ce

înseamnă o viață înfloritoare chiar dacă li s-ar aplica niște impozite pe avere mult mai mari (poate chiar de 100% de la un anumit punct încolo, așa cum susțin unele forme de limitarism). Mai mult, limitarismul poate fi etic sau politic. Pe de o parte, limita- rismul se referă la o datorie morală de a nu fi prea bogat. Din această perspectivă, statul nu te poate obliga să te conformezi acelei norme și nu îți poate lua veniturile considerate „în exces". Pe de altă parte, ca doctrină politică, limitarismul susține că statul ar trebui să taxeze banii în exces ai cetățenilor (Robeyns: 2017, p. 29). Robeyns menționează totuși că, și dacă am fi de acord cu forma mai laxă de limitarism etic, guvernul ar putea lua măsuri precum programe educaționale care să încurajeze norme sociale reflectând principiul moral fundamental al limitarismului - e problematic din punct de vedere moral să fii prea bogat. Astfel de norme sociale care ar fi conforme cu limitarismul etic ar fi încurajarea carității din partea celor foarte bogați sau sprijinirea unor cauze cu utilitate publică - dar ar rămâne însă la nivelul de norme sociale, dezirabile însă nu obligatorii (Robeyns: 2017, p. 30).

Ca doctrină politică, limitarismul se referă în principal la politici de taxare. Justificarea pentru taxarea foarte ridicată a persoanelor cu venituri sau averi foarte mari se bazează pe irelevanța din punct de vedere moral a averilor în exces (Robeyns: 2017, p. 12). Politicile limitariste pot fi însă predistributive sau redistributive (Timmer: 2019). Taxele aplicate moștenirilor reprezintă o categorie importantă de politici predistributive, având ca scop reglementarea stocurilor inițiale cu care pleacă un individ în viață, pentru a genera o distribuție echitabilă a oportunităților (Timmer: 2019, p. 1033). După cum am arătat în subcapitolul precedent, una dintre criticile aduse la taxarea moștenirilor avea de-a face cu potențialul unei astfel de măsuri de a afecta negativ productivitatea indivizilor. O obiecție similară a fost avansată la adresa formelor tari de limitarism (care solicită o rată de taxare de 100% a banilor în exces) (Volacu și Dumitru: 2019). După cum subliniază însă Timmer (folosindu-se de argumente precum cele înaintate de Piketty și Saez: 2013), aceste considerente nu se aplică tuturor schemelor de taxare. O

schemă de taxare precum cea a lui Rignano îi motivează în continuare pe indivizi, pentru că vor vrea să lase ceva urmașilor. Timmer (2019) concluzionează că nu avem de-a face cu un compromis prea mare între obținerea unei lumi mai egalitare și productivitate prin aplicarea unor politici de taxare limitariste precum schema lui Rignano privind moștenirile. în plus, autori precum Haslett au argumentat că dovezile empirice susțin ipoteza că taxarea moștenirilor nu va scădea productivitatea. Altfel, oamenii fără urmași nu ar mai munci poate la fel de mult, ceea ce evident nu este cazul, fiind mai multe motive pentru care oamenii muncesc, și nu doar posibilitatea de a lăsa urmașilor ceva (Haslett: 1986, p. 144).

Cu ce ne-ar ajuta limitarismul când vine vorba de problema moștenirilor, dacă deja avem măsuri care pot funcționa conform unei scheme ca aceea a lui Rignano sau a lui Haslett (1986), prin care se limitează ce poate lăsa moștenire cineva, ori precum cea a lui Duff (1993), prin care se impun taxe tot mai mari pe măsură ce o persoană face tot mai multe daruri și lasă mai multe bunuri moștenire? Limitarismul politic poate contribui la dezbaterile referitoare la moștenire prin concretizarea anumitor intuiții, oferindu-le o bază teoretică solidă și un set de argumente necesare unei propuneri fezabile. După cum am văzut, se discută mult despre care ar trebui să fie relația dintre libertate și egalitate când vine vorba de taxarea moștenirii. Limitarismul ne poate furniza un răspuns prin aceea că o taxă impusă moștenirilor nu ar trebui să interfereze cu libertatea individuală atât timp cât cineva nu a depășit încă nivelul de resurse care să îi permită o viață înfloritoare. Astfel, în practică, majoritatea indivizilor nu ar fi afectați de taxele de moștenire - principalii vizați ar fi super-bogații unei societăți, pentru care taxele de moștenire vor fi într-adevăr foarte mari. Nu ar fi vorba însă de o pierdere relevantă moral a libertății, pentru că aceștia (precum și beneficiarii moștenirilor) vor avea deja resursele necesare unei vieți înfloritoare.

Consider însă că principalul mod în care limitarismul poate fi de ajutor în dezbaterile despre etica moștenirii este dacă ne uităm la versiunea morală a acestuia. Putem determina mult mai

clar care ar trebui să fie responsabilitățile individuale din etica moștenirii dacă apelăm la această versiune a limitarismului, după cum voi arăta în subcapitolul următor.

13.5. Limitarism etic și responsabilități individuale în etica moștenirilor

Am discutat până acum despre ce poate sau nu poate să facă statul când vine vorba de regimul moștenirilor, concentrându-mă în principal pe problematica taxării. Am neglijat însă intenționat un aspect fundamental, și anume care sunt drepturile și obligațiile morale corelative ale celor care lasă moștenire și ale beneficiarilor moștenirii. Există un drept de a lăsa moștenire? Există culpabilitate morală când cineva alege să perpetueze inegalitatea socială lăsând moștenire? Care este locul sentimentelor de grijă și iubire ce caracterizează îndeobște relațiile familiale în toată această poveste?

în primul rând, este important de menționat că există două teorii principale ale drepturilor: una care vede drepturile ca interese legitime (Raz: 1988) și una conform căreia drepturile sunt bazate pe alegeri (Hart: 1955). Conform lui Fabre (2001) și Brassington (2019), teoriile bazate pe alegere (precum Steiner: 1994) nu pot justifica dreptul de a lăsa moștenire. Persoana care lasă prin testament ceva nu poate solicita ca altcineva să respecte obligațiile ce îi revin. Pe de altă parte, concepția despre drepturi ca protejând interesele individuale poate justifica existența unui drept de a lăsa moștenire. Putem avea o concepție despre interese care să includă interese postume. O astfel de concepție este promovată de Thompson (2009, p. 61): indivizii au un interes de a-și vedea proiectele realizate chiar și după moarte, astfel încât pot solicita ca un angajament precum distribuția bunurilor conform testamentului să fie îndeplinit. De asemenea, Feinberg (1987) argumentează că oamenii pot avea interese postume, precum acela de a le fi protejată reputația și după deces, dar și interese continue, a căror realizare nu este dependentă de existența proprie, precum acela de a-și vedea copiii reușind în viață.

Luând așadar ca punct de plecare o teorie a drepturilor ca interese, cum rămâne cu dreptul de a moșteni și dreptul de a lăsa

moștenire? Unii autori, de pildă, Nozick, subliniază legătura puternică dintre cele două drepturi, întemeiată pe un interes comun de a exprima grija în cadrul familiei și de a crea o identitate extinsă (Nozick: 1990, p. 30). Mai mult, se pot dezvolta argumente conform cărora părinții ar avea *datoria* de a lăsa moștenire. Pe de altă parte, având în vedere considerentele din secțiunile precedente, pare greu de crezut că astfel de datorii nu trebuie balansate cu alte datorii - precum datoria de a nu contribui la o stare a lumii nedreaptă (Rawls: 1971). Poate de aceea se fac uneori analogii între dreptul de a lăsa moștenire și dreptul de a-ți educa așa cum dorești copilul. Brighouse și Swift (2014) discută despre ce pot face părinții în mod justificat pentru a crește șansele în viață ale copiilor. Care sunt limitele parțialității părintești, cu alte cuvinte? Cei doi autori consideră că părinții au obligația, pe de o parte, de a asigura autonomia copiilor, iar eșecul în această privință poate rezulta chiar în pierderea calității de tutore legal (Brighouse și Swift: 2006, pp. 104-105). Pe de altă parte, e greu de crezut că acțiuni precum trimiterea copiilor la cele mai scumpe școli private ar fi necesare pentru asigurarea autonomiei acestora sau ar reflecta un bun familial, așadar se pot impune limite când vine vorba de modul în care părinții decid să-și educe copiii (Brighouse și Swift: 2014). Cu atât mai mult se pot impune limite când vine vorba de moșteniri, care sunt de obicei lăsate de părinți unor adulți, și nu unor copii (Pedersen și Boyum: 2020).

Majoritatea celor care scriu despre etica moștenirilor și care adoptă într-o măsură mai mică sau mai mare pluralismul valoric ar fi probabil de acord cu următoarele propoziții: părinții au dreptul de a lăsa *ceva* moștenire copiilor (sau altor persoane) și copiii au dreptul de a moșteni *ceva.* Problema este cât poți lăsa sau dobândi moștenire. Părinții au responsabilitatea de a le lăsa copiilor atâtea bunuri câte le sunt necesare unei vieți înfloritoare - ceea ce înseamnă că, cu cât sunt copiii mai în vârstă sau au mai mult succes în viață, cu atât vor fi îndreptățiți la mai puține resurse suplimentare din partea părinților. Cei care lasă moștenire au însă și responsabilitatea de a nu lăsa atât de mult încât să afecteze dreptatea distributivă. Asta înseamnă că, dacă se pot

invoca argumente ce vor justifica politici limitariste de taxare care să se aplice transferului testamental al caselor, terenurilor, banilor, nu va fi treaba guvernului să impoziteze albume de fotografii, obiecte de mobilier cu valoare sentimentală sau alte obiecte care asigură un simț al continuității între părinți și copii ori între alte rude apropiate (Brassington: 2019, p. 138). Așadar, părinții vor putea lăsa moștenire copiilor bunuri ce se încadrează în categoria celor necesare pentru a semnala valorile familiale. Ce nu ar trebui să poată face e să le lase atât de multe resurse încât să depășească cu mult pragul peste care se poate considera că un copil va putea avea o viață înfloritoare.

Am discutat foarte mult despre moștenirile între părinți și copiii, în timp ce alte transferuri prin testament au părut a fi mai degrabă o notă de subsol. Acest lucru a derivat și din faptul că, în realitate, majoritatea argumentelor invocate în favoarea limitării taxării moștenirii sunt bazate pe argumente familiale, în timp ce justificările bazate doar pe argumentul libertății au de suferit, am văzut, obiecții importante. Cadrul limitarist însă ne-ar permite să extindem aceste considerente și la alte transferuri prin testament. Dacă Sebastian ar prefera să-i lase ceva prin testament unei prietene apropiate - Andreea -, cadrul limitarist ne-ar putea zice, pe de o parte, cât este îndreptățit să-i lase (dacă interpretăm limitarismul în sens etic) și cât poate să-i impoziteze statul, justificat, ce lasă moștenire (dacă interpretăm limitarismul în sens politic). Cu alte cuvinte, limitarismul ne furnizează mijloacele prin care putem determina mult mai exact cât poate cineva lăsa moștenire și cât poate cineva primi moștenire, fără să ne intereseze motivele pentru care vrea să facă acest lucru sau relația dintre cele două părți, înseamnă că povara morală pe cei ce lasă moștenire va fi mult mai mică decât în abordările concurente și în același timp ar putea duce la o distribuție a bunurilor mai echitabilă pe termen lung. Să lași moștenire unui prieten foarte bun o garsonieră în centrul Bucureștiului ar fi o situație neproblematică din punct de vedere moral; să transferi toate activele unei companii precum eMAG unei singure persoane ar perpetua însă inegalitățile socioeconomice și există suficiente argumente limitariste care pun sub semnul îndoielii legitimitatea

unui astfel de transfer.

13.6. Concluzii

Practica moștenirii este omniprezentă în societățile contemporane. Cu toate acestea, doar pentru că o practică este puternic înrădăcinată nu înseamnă că ar fi și justificabilă din punct de vedere moral. Nu este dificil să ne imaginăm o societate în care oamenii dețin proprietate privată, dar nu pot să transmită către urmașii acestora proprietatea respectivă. în mod similar ne putem gândi la o lume în care statul nu intervine deloc în practicile de moștenire. Cu toate că niciuna dintre aceste opțiuni nu este așadar de neimaginat, este mult mai probabil că fiecare dintre noi vrea să lase ceva copiilor sau prietenilor și rudelor apropiate. Pentru a tempera însă efectele negative ale moștenirii, avem nevoie de instrumente teoretice noi. în acest sens, am argumentat în acest capitol că limitarismul ne poate furniza noi perspective când vine vorba de problematica moștenirii. Această abordare are meritul că surprinde anumite intuiții ce erau dificil de specificat în literatura privind etica moștenirii, cea mai importantă fiind aceea că putem discuta despre moșteniri care sunt prea mari. Ce poate face limitarismul - să furnizeze un cadru teoretic prin care să putem defini mult mai clar ce înseamnă o moștenire prea mare. Modul particular în care intuițiile din etica moștenirii pot fi concretizate prin apelul la argumente limitariene va trebui însă explorat într-o lucrare mult mai întinsă. Alte aspecte ce ar trebui clarificate pe viitor, de exemplu, includ detaliile și modurile de implementare ale unei astfel de propuneri, precum și modul particular în care abordarea limitaristă - fie ea morală sau politică - poate afecta dezbaterile publice din România.

IDEI PRINCIPALE

1. Etica moștenirii aduce în prim-plan efectele negative ale unui act aparent simplu de transfer testamentar a proprietății.
2. Moștenirile stau însă la baza unor inegalități problematice din punct de vedere moral, care pot afecta negativ oportunitățile persoanelor ce nu au beneficiat și nu pot beneficia de astfel de transferuri.
3. Pe de altă parte, este important să identificăm un echilibru între diminuarea efectelor negative ale moștenirii și

menținerea libertății individuale.

4. Limitarismul ne poate furniza instrumentele teoretice prin care să identificăm cât de mult poate lăsa cineva moștenire.
5. Limitarismul ne spune că taxarea moștenirilor este justificată când beneficiarul acestui transfer are deja un anumit nivel de resurse care să îi permită să ducă o viață înfloritoare.

Referințe bibliografice

Avram, A. (2011), *Enciclopedia înțelepciunii. 107 învățăminte din proverbele lumii,* ALL, București.

Bentham, J. (1952), *Jeremy Benthams Economic Writings,* vol. I, W. Stark (ed.), Routledge, Londra.

Brassington, I. (2019), „On Rights of Inheritance and Bequest”, *Journal of Ethics,* 23 (1), pp. 119-142.

Brighouse, H., și A. Swift (2006), „Parents Rights and the Value of the Family”, *Ethics,* 117, pp. 80-108.

Brighouse, H., și A. Swift (2014), *Family Values: The Ethics of Parent-child Relationships,* Princeton University Press, New Jersey.

Cohen, G.A. (1989), „On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics,* 99 (4), pp. 906-944.

Dome, T. (1999), „Bentham and J.S. Mill on Tax Reform”, *Utilitas,* 11 (3), pp. 320-339.

Duff, D. (1993), „Taxing Inherited Wealth: A Philosophical Argument”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence,* 6(1), pp. 3-63.

Dumitru, A. (2019), „Reparatory Justice Reconsidered: On its Lack of Substance and its Epistemic Function”, *Philosophical Forum,* 50 (1), pp. 59-86.

Dworkin, R. (2002), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality,* Harvard University Press, Cambridge (MA).

Erreygers, G. (1997), „Views on Inheritance in the History of Economic Thought”, în G. Erreygers și T. Vandevelde (eds.), *Is Inheritance Legitimate? Ethical and Economic aspects of wealth transfers,* Springer, Dordrecht, pp. 16-54.

Fabre, C. (2001), „The Choice-based Right to Bequeath”, *Analysis,* 61 (1), pp. 60-65.

Feinberg, J. (1987), *The Moral Limits of the Criminal Law,* vol. 1: *Harm to Others,* Oxford University Press, New York.

Friedman, M. (2002), *Capitalism and Freedom: 40th Anniversary Edition,* University of Chicago Press, Chicago.

Halliday, D. (2013), „Is Inheritance Morally Distinctive?”, *Law and Philosophy,* 32, pp. 619-644.

Halliday, D. (2018), *The Inheritance of Wealth. Justice, Equality and the Right to Bequeath,* Oxford University Press, New York.
Hart, H.L.A. (1955), „Are There Any Natural Rights?”, *Philosophical Review,* 64, pp. 175-191.
Haslett, D.W. (1994), *Capitalism with Morality,* Clarendon Press, Oxford.
Haslett, D.W. (1986), „Is Inheritance justified?”, *Philosophy & Public Affairs,* 15 (2), pp. 122-155.
Haslett, D.W. (1997), „Distributive Justice and Inheritance”, în G. Erreygers și T. Vandevelde (eds.), *Is Inheritance Legitimate? Ethical and Economic Aspects of Wealth Transfers,* Springer, Dordrecht, pp. 133-155.
Lafaye, C.G. (2008), „Ethics of Inheritance”, *Philosophy Today,* 52 (1), pp. 25-35.
Levy, M. (1983), „Liberal Equality and Inherited Wealth”, *Political Theory,* 11 (4), pp. 545-564.
Masson, A., și P. Pestieau (1997), „Bequests Motives and Models of Inheritance: A Survey of the Literature”, în G. Erreygers și T. Vandevelde (eds.), *Is Inheritance Legitimate? Ethical and Economic Aspects of Wealth Transfers,* Springer, Dordrecht, pp. 54-88.
Mill, J.S. (1976 [1871]), *Principles of Political Economy,* Augustus M. Kelley Publishers, Fairfield.
Nozick, R. (1990), *The Examined Life,* Simon and Schuster, New York.
Pedersen, J. (2018), „Just Inheritance Taxation”, *Philosophy Compass,* 13 (4), pp. el2491.
Pedersen, J., și S. Boyum (2020), „Inheritance and the Family”, *Journal of Applied Philosophy,* 37 (2), pp. 299-313.
Piketty, T. (2014), *Capital in the Twenty-first Century,* Harvard University Press, Cambridge (MA).
Piketty, T., și E. Saez (2013), „A Theory of Optimal Inheritance Taxation”, *Econometrica,* 81 (5), pp. 1851-1886.
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice,* Belknap Press, Cambridge (MA).
Raz, J. (1988), *The Morality of Freedom,* Clarendon Press, Oxford.
Rignano, E. (1924), *The Social Significance of the Inheritance Tax,* Alfred Knopf & Co., New York.
Robeyns, I. (2017), „Having Too Much”, în J. Knight și M. Schwartzberg (eds.), *NOMOS LVI: Wealth. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy,* New York

University Press, New York, pp. 1-44.
Robeyns, I. (2019), „What, If Anything, Is Wrong with Extreme Wealth?” *Journal of Human Development and Capabilities,* 20 (3), pp. 251-266.
Rothbard, M. (1973), *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto,* Collier Books, New York.
Socaciu, E.M. (2014), A *cui este casa mea?,* ALL, București.
Steiner, H. (1994), *An Essay on Rights,* Blackwell Publishers, Cambridge (UK). Thompson, J. (2009), „Identity and Obligation in a Transgenerational Polity”, în A. Gosseries și L. Meyer (eds.), *Intergenerational justice,* Oxford University Press, New York, pp. 25-50.
Timmer, D. (2019), „Defending the Democratic Argument for Limitarianism: A Reply to Volacu and Dumitru”, *Philosophia,* 47 (4), pp. 1331-1339.
Tullock, G. (1971), „Inheritance Justified”, *Journal of Law and Economics,* 14 (2), pp. 465-474.
Vallentyne, P. (2000), „Left-libertarianism. A Primer”, în P. Vallentyne și H. Steiner (eds.), *Left-libertarianism and its critics,* Palgrave, New York, pp. 1-20.
Volacu, A., și A. Dumitru (2019), „Assessing Non-intrinsic Limitarianism”, *Philosophia,* 47 (1), pp. 249-264.

White, S. (2008), „What (If Anything) Is Wrong with Inheritance Taxation?”, *Political Quarterly,* 79 (2), pp. 162-172.

Capitolul 14

Despre dispariția cărților de etică din biblioteci și alte studii empirice de etică

Toni Gibea

14.1. Introducere

în următoarele pagini veți descoperi un domeniu de cercetare care abundă în dileme morale, studii empirice și interpretări ale unor intuiții surprinzătoare pe care oamenii care nu au avut o pregătire filosofică prealabilă le emit cu privire la diferite probleme de etică. Capitolul de față este o invitație deschisă să răspundeți chiar voi la diferite probleme de ordin etic, să vă examinați propriile răspunsuri și să reflectați asupra unor interpretări pe care le regăsiți de regulă în literatura de specialitate.

înainte însă de a trece la studiile și dilemele pe care le vom discuta, merită să clarificăm câteva noțiuni generale. Etica experimentală a început să le capteze atenția filosofilor relativ recent[1], iar ea face parte dintr-o mișcare filosofică mai generală denumită *filosofic experimentală*[224] [225]. Această mișcare se opune preconcepției cu care operează anumiți filosofi (sau pe care o au unii oameni despre filosofi), cum că filosofia este o activitate intelectuală ce trebuie întreprinsă doar din confortul propriului fotoliu lângă rafturile bibliotecii (așa-zisul turn de fildeș filosofic). Filosofii experimentaliști ne îndeamnă să părăsim confortul propriului fotoliu și să descoperim cum sunt relevante anumite studii experimentale pentru diferite probleme filosofice consacrate din filosofia științei, estetică, filosofia limbajului, filosofia minții, epistemologie sau filosofia morală[226]. Proiectele de filosofie experimentală sunt deseori dezvoltate de echipe interdisciplinare de cercetare. Ne putem întreba, în mod legitim, ce anume i-a determinat pe filosofi să colaboreze cu colegi de la departamentele de neuroștiințe, sociologie sau psihologie.

Mai mulți filosofi experimentaliști au argumentat că anumite teme de filosofie nu pot fi abordate doar din fotoliu. Disputa privind referința numelor proprii este doar un exemplu. Filosofii au dezbătut intens dacă numele proprii se referă la descripții definite sau dacă sunt utilizate în urma unui „botez” inițial pentru a se referi la o anumită persoană. De exemplu, rostirea numelui propriu Toni Gibea poate să se refere la o serie de descripții definite precum bărbat, 30 de ani, înălțimea 170 cm, absolvent al Facultății de Filosofie și așa mai departe, dar, în același timp, rostirea numelui poate să se refere la o persoană care a primit numele „Toni Gibea” la naștere. Filosofii preocupați de aceste

224Apariția acestei direcții de cercetare poate fi identificată prin publicarea articolului lui Joshua Greene *et al.* (2001) în revista *Science.*

225Pentru o descriere de ansamblu *a filosofici experimentale,* vezi Knobe și Nichols (2008).

226Pentru mai multe detalii, consultați volumele din seria *Advances in Experimental Philosophy,* coordonată de James Beebe la editura Bloomsbury.

probleme apelează, în cadrul dezbaterii, la o serie de exemple contrafactuale la care răspund făcând apel la propriile intuiții. Edouard Machery (2004) este de părere că o teorie a referinței numelor proprii ar trebui să explice și felul în care oamenii utilizează în viața de zi cu zi numele proprii și ar trebui să luăm în seamă ce intuiții au aceștia, cu atât mai mult dacă intuițiile lor variază în funcție de cultură. în acest caz, filosofia experimentală este văzută ca un manifest, o reacție critică față de filosofia întreprinsă din fotoliu (Knobe și Nichols: 2008).

Tentativele de a demonstra că studiile empirice reprezintă o componentă importantă a filosofici dirijează discuția către o dezbatere filosofică abstractă pe care nu o voi prezenta aici. însă mai interesant pentru acest capitol este, cred, un răspuns mai intuitiv. Putem să spunem pur și simplu că filosofii au uneori teme comune de interes cu cercetători din alte domenii, în cazul de față domenii unde sunt utilizate diferite metode empirice de cercetare. Colaborarea dintre filosofi și „experimentaliști” nu ar trebui văzută ca un manifest față de o anumită filosofie de fotoliu sau ca un manifest ancorat într-un angajament teoretic empirist, ci filosofii experimentaliști consideră, pur și simplu, că anumite studii empirice sunt valoroase din punct de vedere filosofic.

Merită insistat asupra faptului că majoritatea celor care desfășoară studii empirice de cercetare au competențe multiple atât în filosofie, cât și în psihologie, sociologie sau biologie. Există o serie de programe prin care cercetătorii aflați la început de carieră sunt încurajați să învețe, dar mai ales să lucreze împreună în programe comune de cercetare[227]. Din moment ce proiectele respective sunt atractive și utile atât din punct de vedere filosofic, cât și psihologic sau sociologic, este firesc ca astfel de studii să fie din ce în ce mai frecvente și influente[228].

227Pentru mai multe detalii, vizitați site-ul Școlii de Vară în Neuroștiințe și
Filosofie, organizate în cadrul Universității Duke: http://www.ssnap.net/
228Puteți să consultați site-urile unor proiecte recente precum: (i) Geografia
Filosofici (https://www.templeton.org/grant/the-geography-of-

Revenind, etica experimentală este o etichetă care se referă la studiile de filosofie ce conțin aspecte empirice pe teme abordate de regulă în cadrul unui curs de etică sau de filosofie morală[229]. în etică putem să ne preocupăm de întrebări mai generale: ce sens are cuvântul „etică”, cum pot să *știu* ceea ce *trebuie* să fac, care este legătura dintre ceea ce *pot* să fac și ceea ce *trebuie* să fac, care este diferența dintre *permis* și *obligatoriu* din punct de vedere moral și așa mai departe. La întrebări de tipul acesta, generale și abstracte, răspund sau caută un răspuns filosofii în contextul studierii unor *teorii etice*[230]*.* Dacă suntem interesați de anumite teme aplicate, precum: ar trebui ca vaccinul să fie obligatoriu în România, care sunt condițiile etice în baza cărora pot fi instituite stări de urgență care să limiteze libertatea de mișcare, este obligatoriu din punct de vedere moral să votezi și așa mai departe, atunci ne interesează un domeniu care a început să se dezvolte din ce în ce mai mult la începutul anilor ’70, anume *etica aplicată.* Peter Singer (1986) este de părere că etica aplicată nu este un domeniu *nou* de cercetare, inventat recent de filosofi pentru a răspunde unor provocări cotidiene de ordin practic. Din contră, dacă citim cu atenție, putem descoperi că filosofii clasici, precum David Hume sau J.S. Mill, au abordat diferite teme de etică aplicată. Deși subiectele abordate în etica aplicată le sunt la îndemână mai multor oameni, Peter Singer insistă asupra faptului că argumentarea riguroasă, rațională și fundamentată pe temeiuri relevante din punct de vedere normativ trebuie să persiste în dezbaterile de etică aplicată, iar din acest punct de vedere discuțiile din etica aplicată nu sunt cu nimic mai prejos

philosophy- an-interdisciplinary-cross-cultural-exploration-of-universality-and-diversity- in-fundamental-philosophical-concepts) sau (ii) Neurofilosofia libertății de alegere (https://braininstitute.us/news/templeton-fetzer).

229în acest capitol voi utiliza termenii *etică* și *morală* interșanjabil. Unii autori operează cu o serie de distincții între cele două concepte. Având în vedere scopul acestui capitol, nu este cazul să insistăm prea mult asupra unor astfel de situații.

230Aceste teme, alături de multe altele specifice „teoriilor etice”, sunt abordate în volumul editat de David Copp (2005).

față de discuțiile mai abstracte din teoriile etice[231].

Eticienii experimentaliști formulează ipoteze pornind atât de la întrebările mai generale pe care le întâlnim de regulă în *etica normativă,* cât și de la întrebările mai specifice din *etica aplicată.* Peter Singer este de părere că studiile de etică experimentală ne sunt utile în amândouă situațiile[232]. Un exemplu ilustrativ în acest sens ar fi atunci când eticienii vor să evalueze în ce măsură un curs de etică te poate determina să te comporți mai moral.

231 Valentin Mureșan (2007) analizează, de pildă, în ce măsură este etica aplicată o aplicare a eticii, în sensul în care filosofii preocupați de etică aplicată încearcă sau nu să aplice o teorie etică.

232 Având în vedere că acesta este un volum de etică aplicată, nu m-am concentrat și asupra importanței pe care o are etica experimentală pentru teoriile etice, dar le recomand celor interesați, ca punct de plecare, articolul lui Singer (2005).

în primul subcapitol voi vorbi despre studiile lui Eric Schwitzgebel, analizând dacă într-adevăr studierea eticii te determină să te comporți în medie mai moral. în cea de-a doua secțiune voi vorbi despre un studiu realizat de Joshua Knobe (2003), de unde aflăm că oamenii sunt în genere mai predispuși să blameze din punct de vedere moral pe cineva care întreprinde în mod neintenționat o acțiune cu *consecințe rele* decât să laude pe cineva din punct de vedere moral care săvârșește o acțiune neintenționată, dar cu *consecințe bune.* în ultimul subcapitol vom discuta despre studiul lui Joshua Greene *et al.* (2001) publicat în renumita revistă *Science*[233]. Greene a arătat ce fenomene neuronale stau în spatele deciziei de a sacrifica sau nu o persoană pentru a salva cinci*Despre dispariția cărților de etică din biblioteci și alte studii empirice...* 321 persoane, în dilema trenului și podului. Studiul lui Green este unul dintre cele mai importante, deoarece a fost intens discutat atât în literatura filosofică de specialitate, cât și de cercetători din alte domenii.

14.2. Cât de etic este comportamentul eticienilor?

Eric Schwitzgebel[11] este un filosof experimentalist interesat în special să examineze dacă dobândirea unor noțiuni de etică te determină să adopți, în viața de zi cu zi, un comportament etic. Aceste studii îi provoacă pe eticieni să clarifice care sunt mizele și obiectivele unui curs de etică.

O discuție pe marginea acestor studii este relevantă în mod particular pentru contextul instituțional din România. într-o declarație din 2018, fostul Ministru al Educației, Valentin Popa, a lăsat să se înțeleagă că plagiatul nu este neapărat o problemă pentru sistemul educațional și sugera că nu ar trebui să-i acordăm prea multă atenție acestei teme. După ce mai multe instituții de învățământ au reacționat vehement împotriva declarației sale, a revenit în câteva zile cu un Ordin de Ministru[234]

233Pentru mai multe detalii despre lucrările lui Joshua Greene, vizitați site-ul laboratorului său de la Universitatea Harvard: http://www.joshua-greene. net/

234Găsiți mai multe informații despre studiile realizate de Eric

[235] ce obligă toate Universitățile din România să organizeze și să desfășoare cursuri obligatorii de etică și integritate academică la toate programele de masterat și doctorat (minimum 14 ore de curs), respectiv cursuri facultative la nivel de licență.

Schwitzgebel pe pagina sa: https://faculty.ucr.edu/~eschwitz/

235https://www.edu.ro/sites/default/files/ordin%20etica %20universitara.pdf

Situația din România poate fi discutată din mai multe puncte de vedere, dar ea este relevantă pentru această secțiune, deoarece putem să ne întrebăm dacă studentele și studenții se vor comporta cu adevărat mai moral după ce vor urma cursuri de etică. Cât de mult îi vor convinge pe cursanți cele 14 ore să abandoneze cutuma de a-și ruga colegele/ colegii din anii mai mari să îi ajute să trișeze la examene? Vor fi ele/ ei mai atente/atenți la maniera în care citează lucrările studiate în propriile lucrări? Vor fi mai atente/atenți să își interpreteze datele într-un mod onest sau le vor acorda mai multă atenție și respect colegilor când iau cuvântul în timpul unui curs și susțin un punct de vedere diferit?Putem să așteptăm și să comparăm dacă aceste cursuri au sau nu un impact asupra comportamentului studentelor/studenților sau să verificăm, între timp, o ipoteză destul de importantă, anume dacă o persoană care stăpânește anumite noțiuni de etică se comportă sau nu mai moral decât cei/cele care nu au dobândit noțiunile respective.

Dacă asumăm că dobândirea unor noțiuni de etică te determină să te comporți mai moral, atunci eticienii ar trebui să se comporte, în medie, mai moral decât noneticienii, nu? în primă instanță, Schwitzgebel (2009) a realizat două chestionare pe care le-a aplicat la o conferință de filosofie în 2007. Principalul obiectiv al chestionarelor a fost să afle dacă din prisma unor răspunsuri explicite, eticienii se comportă în medie mai moral față de colegii lor filosofi care studiază alte teme din filosofie. Răspunsul tuturor a fost că eticienii nu se comportă mai moral comparativ cu colegii lor de la alte departamente, inclusiv eticienii chestionați spunând că nu cred că eticienii se comportă în genere mai moral.

Din păcate, realizarea unui simplu chestionar nu confirmă sau infirmă ipoteza de mai sus, deoarece, când îi întrebi cât de moral se comportă ei sau ceilalți, oameni tind să nu evalueze obiectiv comportamente. Răspunsurile lor nu sunt de încredere din acest punct de vedere. Cineva ar putea să sugereze că ar trebui să îi urmărim pe eticieni fără ca aceștia să fie conștienți. Schwitzgebel și colaboratorii săi (2012) au făcut și acest lucru și au constatat

că eticienii nu se comportă diferit de non- eticieni la conferințele de filosofie. îi întrerup pe ceilalți când vorbesc, nu închid ușa când intră în sală sau o trântesc și îi deranjează pe ceilalți și așa mai departe. Singura diferență notabilă a fost că, în panelurile de etica mediului, participanții au lăsat în urma lor mai puțină mizerie, într-un studiu diferit, Eric Schwitzgebel și Fiery Cushman (2015) au arătat că eticienii sunt și ei influențați de bias-uri sau alte efecte de încadrare când răspund la diferite dileme morale.

într-un singur studiu s-a demonstrat că eticienii nu se comportă la fel ca noneticienii, ci mai rău. Eric Schwitzgebel (2009) s-a gândit că ar fi interesant să verifice câte cărți de etică lipsesc din biblioteci. Situația la raft a acestor cărți este un indicator care ar putea să ne spună ceva despre comportamentul celor care studiază etica. O simplă inventariere a cărților de etică ce lipsesc din biblioteci nu ne-ar spune nimic dacă rezultatul nu ar fi comparat cu altceva, în cazul de față cu procentul

cărților de filosofic care lipsesc, dar care nu se încadrează în categoria cărților de etică[236]. Pentru a realiza lista cu aceste cărți, Schwitzgebel a preluat recenziile publicate într-o revistă de filosofic în intervalul 1990- 2001. La final a obținut o listă de 144 de cărți de etică și 155 de cărți de nonetică. Toate cele 299 de cărți erau de filosofic. Ulterior, în baza acestor titluri au fost consultate bazele de date de la 13 biblioteci din SUA și 19 biblioteci din Marea Britanie. Rezultatul surprinzător a fost că 8,5% din cărțile de etică disponibile la raft lipseau, în timp ce într-un procent mai mic, de 5,7%, lipseau cărți care nu erau de etică.

într-un al doilea studiu, Schwitzgebel a adăugat cărțile clasice de filosofic scrise înainte de 1900. Au fost excluse lucrările ample care abordează mai multe teme de filosofic precum *Tratatul asupra naturii umane* al lui David Hume sau *Dialogurile* lui Platon. în acest al doilea studiu, lipseau 16,7% din cărțile clasice de etică, comparativ cu 8,4% din cărțile de filosofic care nu abordează teme de etică. Singura care a reușit să depășească procentul cărților de etică a fost categoria cărților scrise de sau despre Nietzsche, care lipseau în proporție de 19,5%[237].

236S-a optat pentru o comparație între cărțile de filosofie, deoarece oferă un control mai bun, deși este discutabil dacă această decizie a fost sau nu una bună.

237în articol sunt menționate și cărțile împrumutate care nu depășiseră perioada în care ar trebui să fie returnate, precum și procente privind cărțile împrumutate care depășiseră perioada de retur, dar care nu se încadrau încă în categoria cărților dispărute. Nu am precizat și aceste procente,

Utilitarismul lui John Stuart Mill ocupă primul loc în clasamentul cărților care lipsesc cel mai frecvent de la raft (31,3%), apoi locul doi este ocupat de o carte care nu abordează un subiect de etică, și anume *Bazele aritmeticii* a lui Gottlob Frege (26,3%), iar pe următoarele trei poziții se plasează John Locke, Rousseau și, din nou, John Stuart Mill, cu lucrarea sa *Despre libertate.*

deoarece ele sunt similare, singura diferență notabilă fiind la categoria cărților care lipsesc.

Rezultatele acestor studii au fost surprinzătoare și au stârnit foarte multe curiozități. Cu toate acestea, merită să subliniem câteva argumente care pun sub semnul îndoielii datele sau, mai ales, ipotezele pe care acestea le-ar susține. De exemplu, cineva ar putea argumenta că etica este o materie mai accesibilă comparativ cu filosofia științei sauepistemologia și este predată la mai multe facultăți. Prin urmare, cât timp nu știm exact dacă acele cărți de etică au fost sau nu împrumutate exclusiv de eticieni, respectiv furate din biblioteci de ei, nu putem să-i învinuim doar pe baza faptului că, în medie, lipsesc mai multe cărți de etică din biblioteci decât cele care abordează alte teme de filosofie.

Schwitzgebel, Cokelet și Singer (2020) au realizat împreună primul studiu care a avut și un grup de control pentru a verifica în mod direct ipoteza dacă un curs de etică îi poate determina pe studenții care nu au făcut anterior filosofie să se comporte mai moral, în situația de față dacă să consume mai puțină carne. La studiu au participat 1.143 de studenți de la Universitatea din California, Riverside, care s-au înscris la un curs de filosofie și care au fost împărțiți în două grupe, una care a discutat la seminar despre aspectele etice ale carității și una care a discutat despre etica animalelor, mai exact ce argumente putem să identificăm în literatura de specialitate în favoarea sau împotriva per- misibilității consumului de carne. Datele arată că studenții care au discutat despre etica animalelor au consumat în medie mai puțină carne decât cei care au discutat despre caritate.

Cercetările în această direcție sunt în plină desfășurare, iar eticienii care se implică acum în astfel de studii caută să identifice cele mai bune metodologii pentru a evalua dacă un curs de etică chiar ne determină să adoptăm un comportament etic. Probabil și cursurile de etică și integritate academică din România ar trebui evaluate din punct de vedere empiric pentru a observa dacă au sau nu un impact asupra studentelor/studenților sau poate, și mai important, pentru a încerca să aflăm cum pot avea aceste cursuri un impact cât mai mare asupra comportamentului lor.

înainte de a încheia acest subcapitol, vreau să prezint punctul

de vedere al unui student care, la un curs de etică și integritate academică, a menționat că este de acord cu toate argumentele și concluziile pe care le-am prezentat, dar, în viața de zi cu zi, deciziile pe care le ia nu depind în totalitate de el. Potrivit acestuia, în România nu sunt apreciate onestitatea, modestia și, în general, caracterul moral. Mai mult, senzația studentului respectiv era că astfel de atribute te pot trage în jos, deoarece oamenii au tendința să profite de bunăvoința ta. Prin urmare, deși un curs l-ar convinge și ar fi de acord că trebuie să adopte un comportament etic și chiar crede că acest lucru i-ar ajuta pe toți, studentul reclamă că este prizonierul unei culturi care nu încurajează și nici nu răsplătește astfel de comportamente, cu alte cuvinte el trebuie să se conformeze. Această intervenție nu este doar relevantă, ci ne arată că o simplă ipoteză de cercetare dă naștere unor serii de provocări, atât teoretice, cât și metodologice.

14.3. Atribuirea blamului si laudei morale

Citiți următorul exemplu ipotetic:

Președintele unei companii se decide să implementeze un nou program de investiție în compania sa. Președintele știe două lucruri: (a) programul va fi foarte profitabil pentru companie; (b) programul va produce un efect x secundar. Președintelui nu-i pasă absolut deloc dacă programul său de investiție va produce și un efect secundar. Atunci când vicepreședintele îi spune președintelui că programul pe care îl vor implementa va avea un efect dăunător asupra mediului înconjurător, acesta răspunde: „Nu-mi pasă dacă mediul înconjurător va fi afectat. Vreau doar să fac un profit cât mai mare. Să demarăm noul program de investiții”. Programul a fost pus în aplicare, iar mediul înconjurător a fost afectat (adaptat după Knobe: 2003, pp. 190-191).

Ca un mic exercițiu, după ce citiți acest scenariu, gândiți-vă în ce măsură, pe o scală de la 0 la 6, președintele companiei ar trebui blamat din punct de vedere moral, 6 fiind opțiunea pentru un blam maxim. Ulterior, notați-vă dacă președintele a făcut rău în mod intenționat mediului înconjurător.

Recitiți scenariul și înlocuiți cuvântul „dăunător” cu „bun” din paragraful al doilea, iar în final știm că mediul înconjurător a fost

ajutat. De data aceasta, exercițiul este de a spune, pe o scală de la 0 la 6, în ce măsură acțiunea președintelui companiei ar trebui să fie lăudată din punct de vedere moral, respectiv în ce măsură președintele a ajutat în mod intenționat mediul înconjurător. Nu ar fi deloc surprinzător dacă în primul scenariu ați ales o cifră mai mare sau egală cu 4 privind blamarea președintelui companiei, în timp ce în scenariul al doilea ați ales o cifră mai mică sau egală cu 2 în ce privește lăudarea președintelui. Legat de *intenționalitate*, probabil ați fost tentați să spuneți că președintele a luat o decizie care a dăunat mediului înconjurător în mod intenționat, în timp ce în al doilea scenariu ați fost tentați să spuneți că președintele companiei nu a ajutat mediul înconjurător în mod intenționat.

Dacă recitim cazul de mai sus, observăm că, în amândouă situațiile, președintele companiei știa că pachetul de măsuri pe care intenționează să-l implementeze va fi profitabil pentru companie și că măsurile respective vor avea un efect secundar asupra mediului înconjurător, iar acest lucru nu îl interesează absolut deloc. Singura diferență notabilă dintre cele două scenarii este că în prima situație consecințele sunt dăunătoare pentru mediul înconjurător, în timp ce în a doua situație consecințele sunt bune. Este foarte interesant că ne schimbăm atât de radical părerea din moment ce ambele cazuri sunt similare.

Prin experimentul său, Knobe arată că oamenii tind să răspundă la anumite cazuri apelând în primul rând la propriile valori morale, dar ignorând aspecte care din punct de vedere etic sunt foarte relevante, în studiul lui Knobe (2003), 82% dintre participanți au fost de părere că președintele companiei a făcut rău în mod intenționat mediului înconjurător, în timp ce 77% au spus că președintele nu a ajutat mediul înconjurător în mod intenționat. în ambele cazuri, președintele companiei precizează explicit că nu îl interesează ce efecte vor avea măsurile pe care vrea să le implementeze asupra mediului înconjurător. Este interesant de ce respondenții nu țin cont de acest aspect și sunt tentați să spună că președintele prejudiciază mediul în mod intenționat, întrucât credem că avem o obligație sau o datorie în

genere de a ajuta mediul înconjurător, tindem să punem în prim-plan această opinie a noastră și ignorăm detalii relevante din punct de vedere moral pentru a răspunde la cele două întrebări. De exemplu, când citim varianta în care președintele companiei adoptă niște măsuri ce dăunează mediului înconjurător, tot ce auzim este că nu îi pasă, *deși ar trebui,* de mediul înconjurător. Când citim a doua variantă, în care președintele adoptă niște măsuri benefice pentru mediul înconjurător, ne atrage atenția în mod special că el nu a luat această decizie din pricina faptului că vrea să ajute mediul înconjurător, ci deoarece este egoist și interesat doar să facă profit.

Răspunsurile noastre la situațiile de mai sus ne dezvăluie propriile opinii cu privire la felul în care credem că ar trebui să se comporte lumea. Acesta este un lucru foarte bun, chiar natural. Este felul în care oamenii judecă și funcționează în societate. Problemele apar când acest mecanism este influențat de opinii problematice din punct de vedere moral. Cum operează acest mecanism dacă am opinia că lumea trebuie să fie heterosexuală? Evident, am tendința să pun accent pe blamarea unor categorii de persoane, manifestând totodată și o reținere din a le lăuda, chiar dacă alte elemente relevante din punct de vedere moral ne-ar putea spune altceva. în felul acesta, ajungem să vedem lumea ca fiind împărțită între sfinți morali și vicioși.

Cineva ar putea argumenta că în cazul cu președintele companiei intervin și alte opinii, cum ar fi faptul că o companie privată este de regulă malefică și imorală, interesată doar să facă profit prin orice mijloace. Pentru a arăta că efectul persistă chiar și în afara acestui context, putem să luăm un al doilea exemplu propus de Knobe:

Un locotenent vorbește cu un sergent și îi ordonă să își trimită trupele pentru a ocupa un punct strategic vital. Sergentul îi spune locotenentului că, dacă va urma ordinul, vor fi expuși focurilor inamice și mai mult ca sigur câțiva soldați vor fi uciși. Locotenentul îi răspunde că nu îl interesează dacă vor muri câțiva soldați, tot ce contează este ca acel punct strategic vital să fie cucerit. Ordinul este dat și mai mulți soldați au fost uciși de focurile inamice (adaptat după Knobe: 2003, pp. 192-193).

După ce ați citit exemplul de mai sus, recitiți-1 și modificați ultimul paragraf cu o situație în care mai mulți soldați au fost salvați. Mai departe, la fel ca în scenariul cu președintele companiei, locotenentul nu este interesat dacă viețile unor soldați vor fi salvate sau dacă aceștia vor fi sacrificați, principalul său obiectiv este de a ocupa un anumit punct strategic. în prima situație, punctul este cucerit cu costul unor vieți, iar lucrul acesta era știut, iar în al doilea caz, locotenentul nu este interesat decât de cucerirea punctului strategic și se întâmplă ca de această dată ordinul lui să salveze mai multe vieți. Când citim scenariul și ne gândim la cele două consecințe, opinia noastră că superiorilor ar trebui să le pese de subalterni în armată, mai mult, că o viață umană este valoroasă în sine ne determină să răspundem în același mod în care am răspuns în cazul cu președintele companiei. îl blamăm pe locotenent pentru că mai mulți soldați au fost sacrificați și refuzăm să-l lăudăm în a doua ipostază, când ordinul lui le-a salvat viața mai multor soldați, deoarece nu aceasta era prioritatea lui. în ambele cazuri, singurul obiectiv era de a câștiga un punct strategic pe câmpul de luptă.

Modul în care judecățile noastre morale despre lume ne influențează capacitatea de a evalua diferite situații într-o manieră în care să putem da seama de toți factorii relevanți din punct de vedere moral explică o serie de comportamente cu care ne confruntăm în viața de zi cu zi. Mai departe vom intra în mai multe detalii despre mecanismele de care dispunem, dar din perspectiva studiilor lui Joshua Greene.

14.4. Mecanismele morale neuronale

Prin intermediul diferitelor metode de cercetare empirică, etica experimentală reușește să contorizeze felul în care oamenii judecă din punct de vedere moral, pentru a observa cât mai concret cum iau oamenii anumite decizii în contexte diferite. Această cunoaștere ne spune destul de multe lucruri despre mecanismele morale ale oamenilor, mecanisme pe care le utilizează atunci când se confruntă cu o problemă de ordin etic. Joshua Greene *et al.* (2001) au arătat că, atunci când răspundem la faimoasele dileme morale ce ne obligă să decidem dacă sacrificăm o viață pentru a salva mai multe vieți, deciziile noastre

sunt influențate de două mecanisme morale neuronale diferite.
Să începem cu două dileme morale faimoase, dilema trenului și dilema podului.

Dilema trenului (trolley problem)

Te afli lângă o cale ferată, când observi că un tren a scăpat de sub control. în fața lui, legate de calea ferată, sunt cinci persoane. Dacă nu faci nimic, cei cinci vor fi uciși de tren. Din fericire, lângă tine se află un macaz. Dacă tragi macazul, trenul va fi deviat pe o altă linie, colaterală. Dar știi că pe linia colaterală se află o persoană legată de șine ce va fi, prin urmare, ucisă, dacă decizi să schimbi ruta trenului. Știi că soarta acestor oameni depinde numai de tine.

Dilema podului

Te afli pe un pod ce traversează o cale ferată împreună cu un trecător. Un tren scăpat de sub control se îndreaptă spre pod, amenințând să ucidă cinci persoane legate de șine. Singurul lucru pe care îl poți face pentru a-i salva este să împingi trecătorul peste balustradă, în fața trenului, ucigându-1, dar oprind trenul[238].

Aceste dileme au fost formulate pentru a evalua în ce măsură poate fi permisă din punct de vedere moral sacrificarea unei persoane pentru a salva alte cinci persoane[239]. Greene a utilizat cele două dileme pentru un cu totul alt scop: pentru a observa ce mecanisme neuronale îi determină pe oameni să sacrifice o persoană pentru a salva cinci vieți, respectiv ce anume îi determină să refuze să sacrifice o persoană pentru a salva cinci vieți. Rezultatele au arătat că zonele cerebrale despre care știm că ar fi responsabile de declanșarea unor emoții sunt mult mai active când respondenții refuză să sacrifice o persoană pentru a salva cinci vieți. Pe de altă parte, când oamenii decid să sacrifice o persoană pentru a salva mai multe vieți, sunt mult mai active anumite zone cerebrale despre care știm că ar fi responsabile de funcții precum memoria de lucru sau atenția selectivă și care reușesc să modeleze anumite emoții. Astfel, ceea ce am putea eticheta drept „emoție” și „rațiune” ne influențează diferit judecata morală.

Studiul lui Greene a generat o multitudine de reacții în literatura de specialitate, mai ales în rândul filosofilor interesați de etică și filosofie practică. în *Moral Tribes (Triburi morale),* Greene (2013) argumentează că dovezile din neuroștiințe ne

238Aceste variante au fost scrise de mine împreună cu Valentin Mureșan și ne-am inspirat din bine-cunoscutele dileme formulate pentru prima dată de Philippa Foot (1967) și Judith Thomson (1985).

239Filosofii au dezbătut intens această dilemă și au dezvoltat o serie de concepte și teorii. Pentru mai multe detalii, vezi lucrarea lui F.M. Kamm (2006), în care discută în detaliu doctrinele ce evaluează posibilitatea permisibilității morale de a produce un prejudiciu cuiva.

arată cum utilizează oamenii două *mecanisme morale* diferite, dar capabile să răspundă la două tipuri de probleme diferite, probleme de tipul *eu* versus *noi,* respectiv *noi* versus *ceilalți.* Judecățile morale devin, conform acestei interpretări, soluții pentru două probleme diferite de coordonare (Greene: 2013, pp. 1-27).

Greene începe cu situațiile de tipul *eu* versus *noi.* Ne putem imagina că membrii unui trib de crescători de animale au acces împreună la o pajiște. Interesul fiecărui membru este să-și mărească numărul deanimale pentru a avea cât mai multă hrană. Dacă membrii tribului intră în competiție unul cu celălalt, riscă să crească din ce în ce mai multe animale și să epuizeze resursele limitate de hrană pe care le oferă pajiștea avută în comun. Pentru a nu epuiza resursa limitată, ei sunt nevoiți să cadă de acord asupra unui număr maxim de animale. De exemplu, pot să estimeze cam câte animale poate susține o pajiște astfel încât ea să fie sustenabilă pe termen lung. După ce au numărul total estimat, ei pot să împartă în mod egal fiecărui trib de crescători un număr de vite pe care le pot crește. De asemenea, această înțelegere se poate modifica în viitor. Membrii tribului pot cădea la învoială cu ceilalți pentru a face schimburi, de exemplu să le ofere dreptul de a crește mai multe animale în schimbul altor bunuri și așa mai departe.

Ce anume îi determină pe membrii celor două triburi să se înțeleagă între ei? Greene este de părere că oamenii au la dispoziție două mecanisme. Prima opțiune ar fi că membrii tribului sunt capabili să vadă dincolo de propriul interes și să valorizeze interesul comun mai presus de cel individual. A doua opțiune ar fi că membrii tribului sunt înclinați să aibă încredere unii în ceilalți nu din cauza faptului că sunt capabili să facă un calcul raționalist mutual benefic pentru fiecare dintre ei pe termen lung, ci pentru că sunt foarte similari și nu își doresc să intre în conflict unii cu ceilalți. Similaritatea culturală și socială întărește legăturile dintre membrii aceluiași trib, motiv pentru care reușesc să se înțeleagă între ei foarte bine, să empatizeze destul de ușor între ei, iar în final să ajungă la un consens cu privire la împărțirea resurselor naturale pe care le oferă singura pajiște la care au acces. Greene este de părere că ambele mecanisme rezolvă această problemă, dar mecanismele morale emoționale par să fie mai plauzibile prin simplul fapt că similaritatea dintre membrii tribului declanșează o serie de emoții morale care facilitează obținerea unui consens. Cu toate acestea, există și probleme pe care doar mecanismul moral

rațional le poate rezolva. Problema *noi* versus *ceilalți* este reprezentativă în acest sens.

într-un alt exercițiu, Greene ne propune să ne imaginăm că există trei triburi, despărțite de o pădure. Toate cele trei triburi sunt destul de diferite din punct de vedere cultural și social, vorbesc limbi diferite, arată diferit, au obiceiuri diferite și așa mai departe. în timpul unei veri toride, pădurea care îi desparte este mistuită de un incendiu puternic. Timp de mai multe zile, copacii au ars, iar din pădure nu a mai rămas nimic altceva decât un teren. După ceva timp, terenul a fost acoperit de iarbă, transformându-se într-o pajiște la care membrii celor trei triburi au acum acces. Membrii triburilor au oportunitatea de a se extinde și de a folosi noua pajiște. Astfel ei intră în contact unii cu ceilalți pentru prima dată.

Spre deosebire de primul caz, comunicarea dintre membrii triburilor este dificilă. Membrii primului trib cred că pajiștea le-a fost dăruită de zeul lor în schimbul sacrificiilor în cinstea acestuia. Membrii celui de-al doilea trib se consideră superiori membrilor celorlalte două triburi datorită metodelor mult mai eficiente de a crește animale. Ei au credința întemeiată că ar putea administra mai eficient pajiștea. Cel de-al treilea trib era foarte bine pregătit din punct de vedere militar, iar membrii săi sunt încrezători că doar ei ar putea să protejeze pajiștea respectivă de alți invadatori. Cele trei triburi intră în conflict din cauza faptului că membrii lor credeau cu tărie în propriile temeiuri pentru care pajiștea ar trebui să le aparțină lor. Foarte multe resurse sunt irosite în conflict, iar un consens este improbabil. în acest caz, singura soluție pentru membrii celor trei triburi este să pună de o parte diferențele dintre ei și să facă uz de *mecanismele morale raționale.*

Pentru a înțelege mai bine cum funcționează cele două mecanisme morale, cel emoțional și cel rațional, Greene face o analogie cu un aparat de fotografiat care dispune de două moduri, unul automat, în care tot ce trebuie să faci este să apeși pe un buton pentru a face o fotografie, și un al doilea mod, manual, cu ajutorul căruia poți să faci niște fotografii mult mai bune, uneori imposibil de realizat utilizând modul automat[240]. La fel ca în cazul aparatului de fotografiat, modulautomat este foarte rapid și util, în special când trebuie să iei rapid o decizie, pe de altă parte, modul manual necesită mai mult timp pentru a putea cugeta în detaliu ce trebuie să faci. Nu este deloc surprinzător că emoția este cea care ne ghidează modul automat de răspuns în anumite situații, iar rațiunea este cea care stăpânește modul manual. Datele empirice susțin acest lucru și ne confirmă că, într-adevăr, oamenii utilizează diferit cele două mecanisme morale. Aceste mecanisme sunt capabile să ne ghideze și să ne ofere soluții în două tipuri de probleme diferite.

în primul caz, cunoscut în literatura de specialitate și sub numele „tragedia bunurilor comune”, emoția joacă un rol foarte important, iar membrii celor două triburi din primul exemplu reușesc să ajungă la un consens destul de rapid datorită

240Cele două mecanisme ale lui Greene sunt similare cu cele două sisteme propuse de Daniel Kahneman (2011), sistemul rapid și emoțional și cel mai încet și rațional (sl și s2). Diferențele notabile ar fi că Greene utilizează o serie de date empirice pentru a-și susține ipoteza că procese neuronale distincte sunt implicate în emiterea unei judecăți morale. Cercetările lui Kahneman se limitează de cele mai multe ori la decizii care vizează aspecte nonetice, precum diferite calcule matematice, aversiuni față de risc, probabilitatea de a găsi anumite grupuri de sunete în anumite cuvine și așa mai departe. Amândoi pun în scenă o temă intens discutată în istoria filosofici, relația dintre emoție și rațiune. David Hume (1964) discuta cu mult înainte, în *Tratatul* său, despre rolurile pe care le pot avea rațiunea și emoția în comportamentele și deciziile morale ale oamenilor, este adevărat, fiind sceptic că rațiunea are vreun rol.

lucrurilor pe care le au în comun. Creierul a dobândit mecanisme capabile să rezolve problemele de coordonare care ne cer să ignorăm interesele egoiste în vederea urmăririi unui scop mutual benefic. în tragedia bunurilor comune este suficient să pui interesul tuturor mai presus de interesul individual, egoist. Greene argumentează că moralitatea „este compusă dintr-un set de mecanisme care îi permit individului, altfel egoist, să culeagă roadele cooperării” (2013, p. 23).

Cineva s-ar putea întreba dacă nu cumva mecanismele morale raționale sunt singurele mecanisme de încredere. Până la urmă, atât în primul exemplu, cât și în al doilea, mecanismele morale raționale facilitează obținerea unui consens. Este adevărat că din exemplele lui Greene nu reiese foarte clar când sunt necesare și preferabile mecanismele morale emoționale celor raționale într-un caz anume. Pentru a răspunde la această dificultate, trebuie să mergem la *dilema prizonierului.*

Nu mai vorbim de triburi, ci de doi protagoniști, X și Y, reținuți de poliție și bănuiți că au comis un furt. Cei doi sunt în două camere separate. Nu pot să vorbească unul cu celălalt sau să afle ce se petrece în camera cealaltă. La un moment dat, detectivii le propun separat, lui X și Iui Y, un târg. în funcție de alegere, există patru scenarii posibile. Dacă amândoi recunosc, vor obține o sentință de opt ani de închisoare. Dacă niciunul nu recunoaște, vor sta doar câte doi ani în închisoare, iar dacă unul recunoaște și celălalt nu, cel care recunoaște primește o sentință de un an de închisoare, în timp ce partenerul său va avea o sentință de zece ani.

Tabelul 14.1. *Dilema prizonierului*

Y X	Recunoaşte	Nu recunoaşte
Recunoaşte	−8 −8	−10 −1
Nu recunoaşte	−1 −10	−2 −2

Alegerea rațională este să recunoști, deoarece, în cel mai rău caz, vei primi opt ani de închisoare. De ce este această decizie cea rațională? Să analizăm cazul de mai sus, având în vedere la ce tip de risc mă expun când aleg una din cele două decizii posibile.

Opțiunea 1

Dacă X recunoaște, el riscă: (i) opt ani de închisoare, dacă și Y recunoaște; (ii) un an, dacă Y nu recunoaște.

Opțiunea 2

Dacă X nu recunoaște, el riscă: (i) zece ani de închisoare, deoarece s-ar putea ca Y să recunoască și drept răsplată să primească o sentință de un an; (ii) doi ani de închisoare, dacă Y nu recunoaște.

Prin urmare, rațional este să elimini opțiunea 2, deoarece elimini din start posibilitatea de a face zece ani de închisoare. Singurul mod în care X se poate asigura că indiferent de ce decide Y nu va primi o sentință de zece ani de închisoare este să recunoască, adică să primească, în funcție de ce alege și Y, o sentință de opt ani de sau de un an.

Dacă amândoi acționează așa cum am văzut mai sus că ar fi rațional să o facă, atunci fiecare va primi o sentință de opt ani, în total 16 ani. în viața de zi cu zi dilema prizonierului devine o dilemă personală. Dacă X și Y sunt prieteni, ei vor fi influențați de un mecanism emoțional și vor reacționa vehement împotriva ideii de a-și trăda partenerul. Putem să raționalizăm și să spune că inclusiv decizia aceasta este rațională, deoarece pentru ei valorile

din Tabelul 13.1 nu sunt corelate cu utilitatea pe care o atribuie fiecărei decizii. Putem să facem acest lucru, dar atunci am ajunge la o situație contradictorie în care știm că mecanismul emoțional ne determină să nu ne trădam prietenii, dar, totodată, argumentăm și că decizia este rațională. Eticienii experimentaliști cred că tema identificării mecanismelor care stau în spatele deciziilor și acțiunilor oamenilor este de natură empirică, iar extrapolarea acestor rezultate și analiza lor rațională nu dovedesc că oamenii fac apel la rațiune, și nu la emoție când răspund la dilema prizonierului.

Deși foarte utile când trebuie să ne coordonăm în cazuri de tipul dilemei prizonierului, mecanismele psihologice emoționale dau greș, de cele mai multe ori, în contextul *moralității simțului comun*[241], adică în situațiile similare exemplului celor trei triburi de mai sus. Singurul efect pe care mecanismele morale emoționale îl pot avea este de a întări sentimentele de apartenență al membrilor la propriul trib, ceea ce înseamnă că obținerea unui consens cu membrii altui trib devine un obiectiv iluzoriu. Oamenii au capacitatea, așa cum a observat și Greene în studiile sale, să-și folosească structurile neuronale responsabile de raționare pentru a emite judecăți morale. în dilema trenului, procesele neuronale raționale reușesc să dicteze salvarea a cinci persoane, iar în cazul celor trei triburi, membrii acestora pot recurge la propria rațiune și să găsească o cale de a coopera.

Cât de des ne confruntăm cu tragedii ale simțului comun în viața de zi cu zi? Greene crede că da. Criza iraniană, Războiul Rece, disputele pe tema protejării mediului înconjurător, asigurarea medicală universală, toate acestea sunt exemple care, la niveluri diferite, devin adevărate provocări pentru mecanismele noastre psihologice emoționale, iar singura modalitate de a le depăși este să facem uz de modul „manual”, rațional, pentru a cugeta cât mai bine și mai în profunzime. Puteți să faceți chiar voi un experiment și să urmăriți dezbaterile politice dintre diferite țări pe tema schimbării climatice.

241 Tragedia simțului comun este o sintagmă utilizată de Greene pentru a identifica problemele de coordonare din societate ce nu pot fi soluționate de mecanismele morale emoționale.

Singurele țări care adoptă măsuri împotriva schimbării climatice sunt cele care abordează problema prin apel la argumente raționale. Cei care refuză să adopte astfel de măsuri dau dovadă de tribalism și neagă efectele nocive ale poluării sau cred că alte triburi, țări, vor să profite de pe urma implementării unor astfel de măsuri. Sărăcia globală este o altă temă care ne confirmă că oficialii unor țări sunt în primul rând interesați de propriii cetățeni, atribuindu-le o calitate morală mult mai mare comparativ, de exemplu, cu persoanele din țările subdezvoltate care mor de foame.

14.5. Concluzii

în cele trei subcapitole am prezentat câteva studii empirice pentru a ilustra cât mai concret că există o preocupare empirică de cercetare în etică pentru a testa diferite ipoteze de cercetare. Eticienii experimenta- liști examinează în detaliu diferite intuiții și judecăți morale pentru a le înțelege mai bine, respectiv pentru a afla cum ar putea fi acestea ameliorate. Din păcate nu am ajuns încă în acest punct, dar putem să extragem din text următoarele idei principale:

IDEI PRINCIPALE

1. Sintagma „etică experimentală" a apărut recent în literatura de specialitate și se referă la studiile empirice de cercetare care examinează prin diferite metode empirice de cercetare diferite teme de etică.
2. Există o serie de studii empirice care examinează dacă și în ce măsură expertiza în domeniul eticii determină un comportament moral, respectiv dacă un curs de etică îi determină pe noneticieni să se comporte mai moral.
3. Atribuirea intenționalității și responsabilității morale este influențată de consecințele negative sau pozitive ale unei situații.
4. Studiile empirice actuale ne arată că avem la dispoziție două mecanisme morale neuronale (unul emoțional și unul rațional) pe care le utilizăm când luăm o decizie, evaluăm sau judecăm din punct de vedere moral o dilemă morală.

Referințe bibliografice

Copp, D. (ed.) (2005), *The Oxford Handbook of Ethical Theory,* Oxford University Press, Oxford.
Foot, P. (1967), „The Problem of Abortion and the Doctrine of

Double Effect", Oxford Review, 5, pp. 5-15.
Greene, J. (2013), *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them,* Penguin Books, New York.
Greene, J.D., Sommerville, R.B., Nystrom, L.E., Darley, J.M., și J.D. Cohen (2001), „An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment", *Science,* 293 (5537), pp. 2105-2108.
Hume, D. (1964), *A Treatise of Human Nature,* Clarendon Press, Oxford.
Kahneman, D. (2011), *Thinking, Fast and Slow,* Farrar, Straus & Giroux, New York.
Kamm, F. (2006), *Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm,* Oxford University Press, Oxford.
Knobe, J. (2003), „Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language", *Analysis,* 63 (3), pp. 190-194.
Knobe, J., și S. Nichols (2008), „An Experimental Philosophy Manifesto", in J. Knobe și S. Nichols (eds.), *Experimental Philosophy,* Oxford University Press, Oxford, pp. 3-14.
Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., și S.P. Stich (2004), „Semantics, Cross- cultural Style", *Cognition,* 92 (3), pp. Bl-Bl2.
Mureșan, V. (2007), „Este etica aplicată o aplicare a eticii?", *Revista română de filosofie analitică,* I (1), pp. 70-108.
Schwitzgebel, E. (2009), „Do Ethicists Steal More Books?", *Philosophical Psychology, 22* (6), pp. 711-725.
Schwitzgebel, E., Cokelet, B., și Singer, P. (2020), „Do Ethics Classes Influence Student Behavior? Case Study: Teaching the Ethics of Eating Meat", *Cognition,* 203, DOI: 10.1016/j.cognition.2020.104397.
Schwitzgebel, E., Rust, J., Huang, L.T.-L., Moore, A.T., și J. Coates (2012), „Ethicists' Courtesy at Philosophy Conferences", *Philosophical Psychology,* 25 (3), pp. 331-340.
Schwitzgebel, E., și F. Cushman, (2015), „Philosophers' Biased Judgments Persist despite Training, Expertise and Reflection", *Cognition,* 141, pp. 127-137.
Singer, P. (1986), Applied *Ethics,* Oxford University Press, Oxford.
Singer, P. (2005), „Ethics and Intuitions", *The Journal of Ethics,* 9 (3), pp. 331-352.

Thomson, JJ. (1985), „The Trolley Problem”, *The Yale Law Journal,* 94 (6), pp. 1395-1415.

Capitolul 15

De la cazuri izolate la transformări de valori societale: locul persoanelor de vârsta a treia în societate

Monica Heintz

15.1. Introducere

Noțiunea de grijă *(care)* a atras în ultimul deceniu atenția antropologilor, care au analizat atât dimensiunile ei politice și economice (Thelen: 2015), cât și dimensiunile ei lingvistice și performative (Black: 2018). *Grija* nu este o noțiune observațională neutră, ci una încărcată moral (daca urmăm perspectiva feministă propusă de Fisher și Tronto: 1990), ceea ce înseamnă că folosirea acestui termen într-o descriere sau analiză a unei situații sociale implică de la bun început o evaluare implicită din partea observatorului-analist. Intr-adevăr, așa cum este definită noțiunea - „activitatea unei specii care include tot ce face pentru a menține, continua și repara «lumea» pentru a trăi în ea cât mai bine posibil” (Fisher și Tronto: 1990, p. 40) -, este greu de imaginat un cadru moral în care principiile îngrijirii să nu fie privite în mod pozitiv[242].

242în științele cognitive se consideră că principiul îngrijirii este universal, fiind dezvoltat în cursul evoluției omului prin necesitatea de a-și îngriji progenitura, vulnerabilă vreme îndelungată în fața prădătorilor (vezi, de exemplu, Haidt: 2012).

Cu toate acestea, la începutul secolului XXI suntem martorii unei acceptări crescânde a relativismului în privința valorilor morale. Antropologii sociali acceptă faptul că diversitatea culturală poate induce o diversitate a valorilor morale[243], dar implicarea lor emoțională fiind mai puternică în cazul observației valorilor, menținerea neutralității științifice este una dintre primele dificultăți cu care se confruntă. Cercetările antropologice se situează pe linia fină care separă ceea ce este descriptiv (empirismul) de ceea ce este normativ (pragmatismul), dar caută în marea lor majoritate să se mențină de partea descrierii neutre. La această primă dificultate axiologică se adaugă o dificultate metodologică: cum am putea determina contururile terenului etic, care diferă de la o societate la alta și pot varia chiar în cadrul aceleași societăți. în fine, în majoritatea societăților actuale există mai multe cadre etice, pluralitate care rezultă din circulația oamenilor și ideilor și din globalizarea accelerată a anumitor modele etice prin intermediul organizațiilor internaționale. Aceste cadre etice nu sunt toate egal valorizate și această inegalitate duce deseori la dezechilibre care forțează apariția schimbărilor[244].

în acest capitol vreau să aplic cadrul de analiză al dinamicii schimbărilor de valori unui caz particular, ce dezvăluie care pot fi sâmburii apariției unei noi definiții a nevoilor persoanelor de vârsta a treia și a locului lor în societate într-un context social dat. în prima parte a capitolului voi analiza obstacolele în calea cercetărilor de teren din domeniul antropologiei eticii, extrem de sensibile în domeniul eticii îngrijirii. Este vorba în primul rând despre dificultatea de a determina prin simplă observație cadrul de valori de referință al unei persoane. Dacă ne uităm la discursul[245] unei persoane, este capabil acesta să traducă

243Pentru o panoramă a autorilor și pozițiilor epistemice care au jalonat disciplina în secolul XX, vezi culegerea de texte retipărite în volumul îngrijit de Didier Fassin și Samuel Lézé (2013).

244O dezvoltare mai pe larg este accesibilă în Heintz (2009).

245Termenul „discurs” este folosit aici în sensul unei formulări rațional- discursive a unor opinii, indiferent dacă această

sentimentul moral al persoanei? Dacă nu ne atașăm discursului, ci acțiunilor, cum putem ști dacă acțiunile reflectă valorile morale personale sau sunt o deviație de la acestea datorată necesității sau lipsei de libertate de acțiune? Al doilea obstacol vine de la faptul că în majoritatea societăților unde coexistă mai multe sisteme etice există și o ierarhie nedeclarată a acestora (rezultând din relațiile inegale de putere), care influențează justificările ulterioare ale actorilor sociali, trădând intenția și cadrul etic care a dictat comportamentul inițial. Al treilea obstacol metodologic vine de la următorul fapt: comportamentul individual nu este o simplă punere în practică a unor principii morale, ci o negociere permanentă între, pe de o parte, cadrele morale existente în societate, care se manifestă prin intermediul instituțiilor, legilor și reprezentanților lor, și, pe de altă parte, dorințele și experiențele actorului social, interacțiunile și dezbaterile între el și alți actori sociali. Aceste probleme complexifică observațiile care se pot face pe teren.

în a doua parte a acestui capitol voi aborda problema experienței individuale și a dinamicii schimbării valorilor. Experiența individuală în a îngriji sau a primi îngrijire este dependentă de un cadru etic, chiar și când acest cadru nu este recunoscut de actorul social. Această experiență determină acțiunea, pentru că ființele umane nu judecă fiecare situație ca și cum ar fi nouă, ci de cele mai multe ori fac apel la soluțiile căpătate în cadrul experienței de viață pentru a rezolva problema pe care o ridică acea situație, urmând o euristică a judecății descrisă încă din anii 1970 de Tversky și Kahneman (vezi Kahneman: 2011). Dar configurațiile de valori evoluează, mai ales în societățile în schimbare rapidă, iar luarea de decizii pe baza experienței anterioare se poate dovedi greșită, impunând reajustări și complicând astfel modelul explicativ.

Fără să propun o descriere etnografică sistematică, voi ilustra diversele etape ale acestei analize de valori în schimbare cu exemple provenind dintr-o anchetă de teren bazată pe observație participativă și condusă în 2007, în contextul instalării unei săli de fitness într-un centru de îngrijiri externe pentru persoane de vârsta a treia dintr-un sat din Republica Moldova. Asociația care

formulare are loc într-un spațiu public sau privat.

gestionează acest centru de îngrijiri are sediul într-un oraș din nordul republicii și activează pentru binele vârstnicilor din oraș și din satele vecine, cu ajutorul unor finanțări solicitate și primite din state vest-europene.

15.2. Acțiuni și discursuri unde se pot observa cadrele etice

Raționalitatea științifică ne obligă să elaborăm înainte de cercetarea de teren - sau înainte de a implementa un program de sănătate - un protocol clar în care discursurile de principiu (proiectul) preced faptele, care la rândul lor preced dările de seamă și justificările *a posteriori.* în realitatea socială, ordinea acestor etape, legăturile dintre ele, dialectica dintre principii și valori, pe de o parte, și fapte realizate, pe de altă parte, sunt mult mai diverse decât poate prevedea un proiect de cercetare metodic conceput. în primul rând pentru că în domeniul eticii un principiu etic nu se va manifesta în mod necesar într-un fapt observabil. Actorul social nu are neapărat voința sau capacitatea de a traduce un principiu în acțiune. Apoi pentru că justificările *a posteriori* împing actorul social să-și revizuiască principiile pentru a le pune în acord cu faptele care s-au desfășurat sau cu principiile altor actori sociali, în cursul unei negocieri fie de principiu, fie de fapte. în prima parte a capitolului voi descrie această diversitate de mecanisme, prin abordarea dificultăților „observării” principiilor etice, justificărilor și rearanja- mentelor etice *a posteriori* și a mizelor negocierilor.

15.2.1. „Observarea” unui principiu etic

Valorile morale nu au o existență tangibilă. Este deci imposibil să le observăm direct. Cercetătorul extrage din observația acțiunilor (fapte, gesturi, cuvinte) valorile care le animă. De multe ori, actorul social nu își poate exprima clar motivațiile sau le poate ascunde în mod intenționat. Prima etapă constă deci în determinarea fenomenelor sociale observabile care ne pot informa asupra credințelor și valorilor morale ale actorilor sociali studiați.

Ansamblul discursurilor și practicilor ținând de domeniul eticii îngrijirii este propice unor astfel de observații pentru că este un domeniu sensibil, unde conflictele între diverse cadre etice sau schimbările acestor cadre etice pot conduce la acțiuni

cu consecințe ireversibile. Când este vorba de îngrijiri, boală și sănătate, chiar când obiectul conflictului sau schimbării este de ordin tehnic și fără consecință aparentă asupra ordinii valorilor, el poate declanșa dezbateri și schimbări de cadre etice. Cazul etnografic pe care îl voi descrie în acest capitol mi-a permis să observ asemenea dezbateri și schimbări de paradigmă.

Asociația care constituie contextul analizei mele avea în 2007 mai multe proiecte de ajutor pentru persoanele de vârsta a treia: consultații și distribuție de medicamente la domiciliu (printr-o echipă medicală), un centru extern de îngrijire, susținere psihologică și socială la domiciliu și la centru (psihologi și asistente sociale mobilizate la domiciliu sau oferte de masă la centru). Finanțată exclusiv din străinătate, asociația depindea de ajutorul local pentru permisele locale și facilitarea accesului la beneficiari. Programul ei de ajutor era însă dictat de finanțator și prima dezbatere notabilă în sânul comunității, dar și al personalului asociației s-a referit la necesitatea unui program dincolo de îngrijirea strict medicală, cea mai apreciată de pacienți. într-adevăr, centrul extern de îngrijire propunea o permanență medicală o dată pe săptămână, dar esențialul activității era constituit de mesele calde servite la prânz și de frecventarea sălii de fitness.

în timp ce observam utilizarea sălii de fitness de către femei[246], care nu mai făcuseră sport ca activitate în sine probabil de 50 de ani de când terminaseră școala, am putut asista la nașterea unor dezbateri morale înflăcărate ale sătenilor mai tineri în jurul dreptului la bunăstare, ba chiar la sexualitate a persoanelor în etate. Existența aparatelor de fitness ultramoderne, care păreau nepotrivite în cadrul unui sat unde reducerea sărăciei persoanelor de vârsta a treia era văzută ca prioritară ameliorării formei lor fizice, a reprezentat în timp un factor de schimbare a percepției vârstei, drepturilor și dorințelor persoanelor de vârsta a treia, atât în ochii lor, cât și în ochii celorlalți.

Această situație inedită mi-a pus la dispoziție, pentru analiză și interpretare, un ansamblu de date bogat. îmi rămânea doar să adun împreună într-un tot coerent discursurile și practicile

246Situația demografică impune o majoritate de femei.

observabile, să le completez prin ceea ce nu era spus decât în mod deturnat, să reconstitui intențiile neexprimate și să adaug acele discursuri și practici a căror incidență asupra situației era indirectă. Busculată de evenimentul pe care introducerea sălii de fitness l-a constituit pentru comunitate, etica de zi cu zi privind persoanele de vârsta a treia a devenit brusc observabilă. Punerea în evidență sistematică a eticii cotidiene, pe care noile cercetări antropologice precum cele adunate în volumul publicat de Michael Lambek (2010) o preconizează, arată că valorile și acțiunile sociale concordă chiar atunci când te aștepți mai puțin.

Constat cu această ocazie că ansamblul principiilor etice care guvernează etica îngrijirii și care sunt enunțate oral sau în scris nu constituie decât o parte infimă - chiar dacă importantă - din etica îngrijirii. în alte contexte, se vorbește despre etnozoologie sau etnomuzicologie pentru a denota ansamblul de cunoștințe și informații existente în cadrul unei societăți sau de care dispune un grup etnic privind zoologia sau muzica. în același fel, în contextul nostru am putea vorbi despre o „etnoetică” aplicată domeniului sănătății. Este vorba deci de ansamblul de cunoștințe și informații privind etica - sau zoologia sau muzica - existente în cadrul unei societăți sau de care dispune un grup etnic, în cazul etnografic dat, etica îngrijirii persoanelor de vârsta a treia este formată din așteptări privind datoriile către părinții vârstnici care ne-au crescut, respectul față de cei cu părul alb, mila fața de cei nevoiași. Această etică rezultă în mare parte din educația creștină de care oamenii au beneficiat - chiar dacă nu din surse directe bisericești - în perioada sovietică. Nu trebuie însă să uităm că aceste principii teoretice vor fi puse în practică și se vor realiza, în limitele constrângerilor contextului, dând naștere unor forme noi a căror valoare etică va fi diferită de cea a principiilor de origine. Pentru a determina cadrul etic al unui grup trebuie deci luate în considerare atât discursurile de principiu ale membrilor săi, cât și punerea lor în practică. O consecință metodologică directă a diferenței potențiale între principii și aplicațiile lor este că, în loc să realizez interviuri cu tinerii din sat despre cum ar trebui tratate persoanele de vârsta a treia în principiu, am observat dezbaterile ocazionate spontan de introducerea sălii de fitness și traducerea lor în acțiuni la nivel

local, pentru a confrunta principii și fapte în jurul unui caz concret.

Transpunerea valorilor individuale în fapte este legată de libertatea de care dispune actorul social. Observarea unei practici/acțiuni/fapte nu ne dă nici o informație despre valorile care o presupun dacă nu este însoțită și de o apreciere a libertății actorului social de a face ceea ce crede de cuviință. în contextul moldovenesc descris, vom vedea ce înseamnă *libertatea* sau lipsa de libertate. Inițiativa asociației a fost greu de pus în aplicare la început, pentru că era condusă de o femeie[247] implicată politic în partidul advers celui al cărui membru era primarul satului. De aceea, primarul se opusese proiectului și își utilizase toate legăturile politice și familiale din sat pentru a împiedica tineretul să se implice în construcția centrului. Din solidaritate familială, mulți tineri din sat n-au putut lucra la centru și, odată construit, multe persoane de vârsta a treia din familia primarului nu l-au putut frecventa. Era dificil deci să iau în considerare faptele și discursurile acestora ca fiind revelatoare de valori, căci erau părtinitoare din necesitate. Simpla lor existență însă mi-a arătat cât de importante erau valorile familiale și că ele erau superioare altor valori în acea comunitate. De altfel, pentru a-și susține opoziția la acest proiect, primarul nu ezita să facă apel la apartenența identitară ca argument: „Tu nu ești de aici din sat” era argumentul principal pe care îl opunea construirii centrului, în fața președintei asociației.

Observația participativă permite identificarea tensiunilor dintre discursuri și fapte. Aceste tensiuni se traduc, de cele mai multe ori, prin discursuri, ce iau forma unor raționamente și justificări *a posteriori,* chiar dacă în unele cazuri conflictele sunt anticipate de actorii sociali care le enunță *a priori.* Aceste justificări au ca obiectiv (l-am putea numi terapeutic) să reducă eventuala disonanță cognitivă[248] între discursuri și fapte cu care

247Faptul că inițiativa care știrbea din autoritatea primarului venea din partea unei femei este probabil semnificativ în conflict, dar acest aspect nu era evocat deschis în dezbateri, contrar altor aspecte precum apartenența locală sau politică.
248Disonanța cognitivă este un fenomen studiat încă din anii

este confruntat actorul social care, de bună credință, și-ar fi dorit să acționeze conform propriilor valori. Chiar în cazul în care justificările vin să mascheze reaua-credință a actorului social și intențiile lui veritabile, simpla lor existență arată voința actorului social de a-și prezerva imaginea pozitivă în fața comunității, aderând implicit la importanța acestei recunoașteri.

15.2.2. Justificări și reamenajări etice a posteriori

Disonanța cognitivă îi este dezagreabilă actorului social. El va încerca deci să-și pună faptele în acord cu valorile. Fie acțiunea este reversibilă și poate fi reparată, fie discursul va veni ulterior să corecteze fapta sau să modifice principiile pentru a restabili armonia. Dezaprobarea sau excluderea dintr-o comunitate sunt de asemenea dezagreabile pentru actorul social ale cărui fapte nu sunt în acord cu normele și valorile comunității. Justificările ajută la corectarea dezaprobării/excluderii prin utilizarea a două mecanisme: îmbogățirea contextului și corectarea faptelor propriu-zise (de fapt, a percepției lor de către comunitate) sau reamenajarea principiilor existente care devin „elastice" pentru a putea susține faptele. în cazul de față, prima tehnică era foarte clar folosită de primarul satului, căruia reușita proiectului îi diminuase capitalul electoral și nu putea decât să rescrie istoria pentru a-și justifica *a posteriori* opoziția la proiect sau a-i diminua meritele, pe de o parte, sau a afirma că prioritatea lui este tineretul, pe de altă parte.

Un exemplu notoriu al acestor mecanisme de reducere a disonanței cognitive în Europa de Est este cel al furturilor din uzinele statului în perioada socialistă. Noțiunile „stat", „proprietate" sau „popor" (uzinele erau discursiv considerate de stat a fi bunurile poporului) erau abstracte, vagi și în consecință deseori amalgamate. Astfel, furtul de materiale din uzine nu era considerat ca furt de către protagoniști, ci un împrumut, un mod de a se descotorosi de viitoarele deșeuri etc. (Firlit și Chlopencki:

1950 de psihologi (vezi Festinger, Riecken și Schachter: 1956) și are loc atunci când valorile unei persoane sunt în conflict între ele sau când, cum este cazul pe care îl discutăm aici, acțiunile unei persoane nu sunt conforme cu valorile sale.

1992). Sau, în orașul în care funcționa de asemenea asociația pentru persoanele de vârsta a treia, familiile care nu puteau să le ofere îngrijire suficientă (deseori din cauza migrației pentru muncă în afara granițelor), invocau situațiile similare din alte familii. Comparând explicit numărul de vizite făcute seniorilor într-o familie cu numărul de vizite făcute celor din alta, exigențele morale puteau fi scăzute sau crescute.

Justificarea este unul dintre mijloacele de a se convinge pe sine și pe alții de rațiunea unei fapte greu de acceptat din punct de vedere etic: de sine însuși, de alți oameni, de grupul social căruia actorul social aparține. Ea nu este doar un vector de comunicare verbală al valorilor, cum ar fi fost comod să o considerăm, ci un element important de luat în considerare în cadrul analizei datelor pentru aprecierea subiectivității etice. Justificarea este prezentă în general când acțiunea dorită nu a avut loc așa cum o cereau principiile etice; ea intervine în acele cazuri în care observarea faptelor nu poate duce la concluzii capabile să dezvăluie valorile pe care se sprijină. în cazul unei anchete de teren la începutul anilor 2000, am observat într-un spital bucureștean subfinanțat infirmiere care certau mamele ce nu dăduseră la vreme în timpul nopții medicamente copiilor spitalizați. Justificarea infirmierelor, ce invoca numărul scăzut de personal de veghe din timpul nopții, provenea din conștiința faptului că, în condiții normale de muncă, ele ar fi trebuit să administreze medicamentele, și nu mamele copiilor bolnavi. Un astfel de exemplu cules pe teren arată că a infera principii etice plecând de la faptele observate (aici, lipsa de grijă a infirmierelor față de copii) ar fi greșit; discursurile infirmierelor de responsabilizare medicală a mamelor nu erau decât circumstanțiale și nu reflectau principiul lor de îngrijire sau cel al spitalului. Justificarea era un paliativ într-o situație etic apăsătoare pentru infirmiere, un fel de a-și spăla vina pentru o omisiune pe care nu ar fi dorit să o facă.

15.2.3. Negocieri și deliberări: un model de analiză interacționistă

Un al treilea element vine să slăbească legătura între principiile *a priori* și justificările *a posteriori:* este vorba despre negocierea și deliberarea cu sine însuși și cu ceilalți. în timpul unei

dezbateri, actorul social își poate schimba opinia, poate adopta punctul de vedere al interlocutorului, poate adera la valorile acestuia. Desigur, este mai simplu de schimbat interpretarea unui fapt decât un principiu. în cazul introducerii sălii de fitness în sat, cei mai tineri nu vedeau cum sportul i-ar fi putut motiva pe oamenii mai vârstnici să vină la centru. Ei afirmau ca nimeni nu ar fi frecventat sala de fitness dacă nu s-ar fi distribuit mâncare caldă la prânz. După numeroase dezbateri între ei și cu personalul asociației, cei mai tineri au sfârșit prin a se lăsa convinși de bucuria copilărească pe care o manifestau oamenii mai vârstnici care încercau aparatele de fitness. Totuși, le era greu să accepte că sportul ar fi putut duce la creșterea speranței de viață la acea vârstă mai degrabă decât o mâncare caldă pe bază de carne (o precizare culinară care revenea des). Unii criticau în mod deschis ideea finanțatorului vest-european de a investi într-o sală de fitness în loc să dedice în integralitate suma disponibilă meselor calde[249].

Dacă valorile pot fi reamenajate sub influența faptelor, ele rămân totuși dependente de cadrele etice existente în societate. Rar mi-a fost dat să aud argumente personale dezvoltate independent de actorii sociali în timpul dezbaterii. în general, argumentele utilizate erau împrumutate din cadrul societal larg - provenind fie din mass-media, fie de la biserică sau de la alte surse educaționale, chiar dacă ele erau reinterpretate prin prisma experiențelor personale. A identifica cadrele etice vehiculate în societate cărora le corespundeau faptele și discursurile înregistrate în timpul observației mele de teren poate fi un exercițiu stimulant din punct de vedere intelectual, pentru că permite desfășurarea întreg evantaiului de posibilități etice existente la un moment dat într-o comunitate. Dar acest demers nu este mai mult decât un exercițiu, pentru că identificarea surselor etice și valorilor profunde ce îi animau pe interlocutori plecând de la discursurile lor circumstanțiale este practic imposibil de validat științific.

249„Masa caldă” este o altă precizare culinară importantă și recurentă. Dincolo de convingerea că o masă caldă (gătită) este mai sănătoasă decât o masă rece, masa gătită este și un simbol al grijii.

O constantă observată în aceste dezbateri rămâne însă fragilitatea opiniilor, valorilor și credințelor exprimate. Din pricina mizei politice care tensiona relațiile dintre asociație și primărie, interlocutorii mei puteau utiliza argumente ideologic contradictorii în cadrul aceleiași fraze: referitor la selectarea beneficiarilor, la limitele îngrijirii ce putea fi acordată, la salarizarea infirmierelor. Desigur, această inconsistență era datorată în mare parte atât faptului că argumentele invocate erau împrumutate la întâmplare din dreapta și stânga eșichierului politic, gândite și asumate insuficient de vorbitori, cât și suprapunerii acestei agendei politice. Refuzul de a înțelege și de a se lăsa convinși de argumentele opoziției îi obliga pe interlocutori să-și schimbe argumentele în curs de dezbatere, fără ca motivul principal să fie legat de centrul extern de îngrijiri, ci de câștigarea alegerilor locale care se prefigurau. Nu numai discursurile politice (care în general se desfășurau în absența adversarului) de o parte și de alta a satului comportau incoerențe, ci și discursurile individuale. Pentru a explica acest lucru, putem face apel la importanța emoțiilor, dorințelor și voinței, dar în acest capitol aș vrea să evoc mai degrabă un alt factor important: experiența de viață.

15.3. Experiențe individuale și schimbări instituționale

Voi privi în cele ce urmează *experiența* în două feluri: ca experiență de viață, ceea ce permite introducerea dimensiunii diacronice în analiză, și ca experiență în sensul fenomenologic al termenului. Replasând experiențele individuale în cadrul schimbărilor instituționale, voi arăta că aspectele cele mai intime ale judecăților etice personale sunt indi- sociabile de schimbările interpretative determinate de schimbările normelor sociale.

15.3.1. Experiența de viață: urmele trecutului

Perspectiva interacționistă propusă mai sus și ilustrată prin exemple este centrată pe negocierile observate practic sincron, care corespund și perioadei relativ scurte (câteva luni) petrecute pe teren. Actorii sociali angajați în aceste interacțiuni făceau referire Ia interacțiuni petrecute în trecut pentru a determina care ar fi argumentele cele mai eficace și a anticipa intențiile ascunse ale „adversarului”. Emoțiile care însoțeau argumentele și

justificările expuse nu erau derivate exclusiv din întâmplările recente, ci își aveau rădăcinile în trecut, în experiența unor întâlniri similare care determină înțelegerea cuvintelor pronunțate, a scenariilor evocate în dezbateri și a intențiilor presupuse ale interlocutorilor. Emoțiile sunt de asemenea derivate din dorințe - care tind spre viitor -, din întâlnirea între constrângeri obiective și imaginația etică.

Majoritatea interacțiunilor sociale au un aer de *déjà-vu.* Mintea noastră face atunci economii cognitive și ajunge la ceea ce a fost „deja gândit" și „deja judecat", fără să facă din nou efortul raționamentului, în viața de zi cu zi, folclorul psihologic popular se referă la aceste mecanisme ca „intuiții". Interlocutorii mei spuneau că „simt" că celălalt minte, vorbeau de presentimente ca motor al unei decizii, cu atât mai mult în cazul în care îngrijirea era o chestiune de viață și de moarte. Astfel, multe decizii care ar fi părut sortite să suscite dileme morale văzute din exterior erau golite de sens și incertitudine de protagoniști, care se bazau pe decizii luate anterior în circumstanțe similare pentru a lua o decizie.

în cazul îngrijirii persoanelor de vârsta a treia, pe care îl discutăm în acest capitol, a fost nevoie de un element de surpriză pentru a repune raționamentul pe roate. Acesta a constat în introducerea echipamentelor de fitness noi-nouțe pe care urcau sătence în vârstă cu fuste lungi și basmale, cu un strat de bluze suprapuse, închise până sub bărbie în plină vară. începând din acel moment, a devenit posibil ca sătenii să se întrebe de fapt ce își doresc femeile în vârstă. Ce fel de grijă trebuia să li se propună, pentru a li se asigura un echilibru fizic și psihologic? întrebarea se pune atunci, din nou, în fața adeziunii surprinzătoare la acest element de modernitate, care le facea să roșească, sub ochii pe jumătate amuzați, pe jumătate ironici, ai celor mai tineri - care la rândul lor nu aveau acces la vreo sală de fitness.

Intuițiile (în sensul în care psihologia populară le invocă) distor- sionează raționamentul, pentru că utilizează experiența trecută ca argument rațional și îl fac să împiedice noul raționament. Este ceea ce explică faptul că, în ciuda succesului sălii de fitness printre cei mai în vârstă dintre săteni, tinerii

continuau să prezică că sala ar fi fost abandonată dacă subvențiile pentru mesele calde ar fi încetat (experiența lor trecută învățându-i că astfel de miracole nu durează). Această „prezicere” nu era anodină, pentru că ea a avut consecințe imediate asupra cererii de reînnoire a finanțării centrului. Construcția sălii de fitness continua să fie privită ca o decizie discutabilă din partea investitorului vest european, rezultând dintr-o necunoaștere a realităților țărilor din est. De altfel singura mândrie a sătenilor mai tineri era construirea sălii în sine, o construcție terminată fiind un obiect de mândrie care suscita adeziunea întregii comunități. Dar repunerea sub semnul întrebării a înțelegerii locale a *bunăstării* persoanelor de vârsta a treia nu era gata să fie asumată.

15.3.2. A face experiența: perspectiva fenomenologică

Perspectiva fenomenologică în antropologie privește modul în care experiența este trăită prin intermediul corpului, cum ocupă omul mediul înconjurător, percepția subiectivă a raportului la lumea înconjurătoare, și s-a dezvoltat puternic în ultimii 20 de ani. Perspectiva fenomenologică în antropologie deschide un domeniu de cercetări fructuoase în domeniul îngrijirii și în domeniul antropologiei medicale. Printre primii care au abordat terenul de anchetă prin această prismă îi putem menționa pe Andrew Irving (2004), cu studiile asupra modului în care bolnavii în fază terminală se raportează la timp, sau pe Helle Rydstrom (2003), cu studiile asupra educației fetelor în Vietnam prin postura corporală. Jarrett Zigon (2013) merge mai departe și propune o versiune existențială a analizei fenomenologice: suntem la îndemână? Ce ne jenează? în ce măsură acest disconfort fizic și intim se traduce printr-o luare de decizii morale?

în cazul revelației cauzate de sala de fitness, pe sătenii mai tineri îi jenau energia și sexualitatea pe care o întrevedeau brusc la cei mai vârstnici (cantina și sala de fitness ocazionau întâlniri între vârstnici de ambele sexe, chiar dacă femeile, mai longevive, erau majoritare), într-o comunitate în care după o anumită vârstă nu se mai vorbea despre dorințe și unde o persoană văduvă rămânea singură până la sfârșitul vieții. Acest lucru era cu atât

mai jenant într-o societate în care tinerețea și bunăstarea oamenilor între două vârste erau deja compromise - din cauza separării de soț sau soție pricinuite de migrație, din cauza pericolului adulterului, din cauza lipsei de mijloace financiare pentru a se întreține. Fără să se exprime sub formă de invidie - pe care sătenii mai tineri n-ar fi mărturisit-o - față de accesul privilegiat al persoanelor în vârstă la o sală de fitness la care ei nu aveau acces, mulți găseau că sala de fitness „era cam mult”.

întrebarea cu care se confruntă cercetătorii este dacă înlocuirea „intuițiilor” și „presentimentelor” exprimate de interlocutori cu exprimarea unei subiectivități (când se exprimă) în termeni de disconfort moral ajută la o mai bună etnografiere și analiză a unei experiențe dificil exprimabile de către subiecți și dificil de observat de către cercetători. „Poate că e cam mult”, expresia cel mai des formulată, între amuzament și dezaprobare, rezuma poziția lor etică privind contururile grijii față de cei mai în vârstă. Dacă deschiderea acestui spațiu conceptual este mai aventuroasă, ea are meritul de a permite luarea în considerare a unui evantai larg de factori care intră în determinarea unei judecăți morale.

15.3.3. Schimbările instituționale

Nici discuțiile locale despre grijă, bunăstare și drepturile persoanelor de vârsta a treia, și nici schimbările de valori relative la ele nu pot fi disociate de fenomenul mai larg de europenizare/occidentalizare a societății moldovenești din anii 2000. în comparație cu prima mea anchetă de teren din Republica Moldova din 2003, la întoarcerea în 2007, în ciuda faptului că la putere era tot Partidul Comuniștilor, vântul european sufla deja. Pe de o parte, pentru că promisiunile electorale făcute în 2001 și reînnoite în 2005, de reîntoarcere la viața prosperă din perioada sovietică (caracterizată prin lipsa șomajului și venituri minime garantate), se dovediseră deja false. Pe de altă parte, pentru că România se alăturase Uniunii Europene în 2007, limba română începuse să fie valorizată în interacțiunile publice cotidiene din orașele mari (de unde în 2003 era mai mult absentă) și direcția proeuropeană începea să pară accesibilă și să devină atrăgătoare. Acest context a forțat chiar Partidul Comuniștilor să se asocieze cu Uniunea Europeană, chiar

dacă fără să își trădeze angajamentele față de Comunitatea Statelor Independente. Uniunea Europeană a deschis un birou la Chișinău în 2005. Apar mai multe organizații neguvernamentale finanțate de state europene, precum cea pe care am observat-o, și care prind glas într-un context în care partidul la putere, chiar dacă nu le agrea, nu are de ales și le tolerează pentru a nu invalida parteneriatul cu Uniunea Europeană și pentru a nu se lipsi de finanțări. în acest context, alinierea cu valorile europene/vestice în loc de cele rusești devine atractivă mai ales pentru noua generație. Modernitatea și progresul încep să fie asociate cu Europa, după ce fuseseră asociate cu Rusia din anii 1940 încoace. în domeniul sănătății, balanța înclină înspre Europa mai repede decât în alte domenii, grație imaginii folclorice caricaturale a stilului rus de viață (văzut ca fiind caracterizat de exces de băutură, tutun, agresivitate).

Moldova, ca multe alte foste republici sovietice, a fost deșirată în anii 2000 între mai multe ansambluri de valori, toate considerate superioare valorilor locale, cel puțin la nivel discursiv. Abia după 2010 și dezamăgirea cauzată de coaliția proeuropeană/proromânească ajunsă la putere în 2009, își face apariția un discurs local promoldovenesc, care nu este unul prorus deghizat. Acest discurs poate articula un ansamblu de valori locale care să nu fie supus vreunei agende politice, de tip „ori Rusia - ori România” așa cum a fost cazul în ultimii 30 de ani.

15.4. Concluzie

în acest capitol am ilustrat dinamica schimbărilor de valori printr-un exemplu provenit din domeniul îngrijirii persoanelor de vârsta a treia. Centrată pe actorii sociali prezenți la nivel local, etnografia arată cum aceștia instrumentalizează valorile sociale occidentale materializate în alegerea unor dispozitive pentru îngrijire ca să-și promoveze propriile agende politice și comunitare. Cu toate acestea, factorii externi sfârșesc prin a declanșa o schimbare de valori: ei arată că se poate gândi altfel, induc îndoieli și disconfort și determină reevaluarea valorilor existente.

Idei principale

1. Observația acțiunilor și discursurilor nu duce direct la identificarea cadrului de valori de referință al unei persone:

uneori discursurile și acțiunile nu reflectă valorile morale personale, ci sunt o deviație de la acestea, pricinuită de lipsa de libertate de acțiune sau de necesități.

2. Comportamentul individual nu este o simplă punere în practică a unor principii morale, ci o negociere permanentă între, pe de o parte, cadrele morale existente în societate și, pe de altă parte, dorințele și experiențele actorului social, interacțiunile și dezbaterile între el și alți actori sociali.
3. Experiența individuală în a îngriji sau a primi îngrijire este dependentă de un cadru etic, chiar și atunci când acest cadru nu este recunoscut ca atare de actorul social însuși.
4. Configurațiile de valori evoluează, mai ales în societățile în schimbare rapidă, iar luarea de decizii pe baza experienței anterioare se poate dovedi greșită, impunând reajustări.
5. în majoritatea societăților unde coexistă mai multe sisteme etice există și o ierarhie nedeclarată a acestora (rezultând din relațiile inegale de putere).

Referințe bibliografice

Black, S.P. (2018), „The Ethics and Esthetics of Care”, *Annual Review of Anthropology,* 47, pp. 79-95.

Fassin, D., și S. Lézé (2013), *La question morale: Une anthologie critique,* PUF Paris.

Festinger, L., Riecken, H., și S. Schachter (1956), *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World,* University of Minnesota Press, Minneapolis.

Firlit, E., și J. Chlopencki (1992), „When Theft is Not Theft”, în J. Wedel (ed.), *The Unplanned Society: Poland during and after communism,* Columbia University Press, New York, pp. 95-109.

Haidt, J. (2012), *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion,* Pantheon Books, New York.

Heintz, M. (2009), „Why there Should Be an Anthropology of Moralities?”, în M. Heintz (ed.), *The Anthropology of Moralities,* Berghahn, Oxford, pp. 1-19.

Irving, A. (2004), „Life Made Strange: An Essay on the Reinhabitation of Bodies and Landscapes”, în W. James și D. Mills (eds.), *Qualities of Time. ASA Monograph,* vol. 41, Berg, Oxford și New York, pp. 317-330.

Kahneman, D. (2011), *Thinking, Fast and Slow,* Farrar, Straus & Giroux, New York.

Lambek, M. (ed.) (2010), *Ordinary Ethics: Anthropology,*

Language, and Action, Fordham University Press, New York.

Thelen, T. (2015), „Care as Social Organisation: Creating, Maintaining and Dissolving Significant Relations”, *Anthropological Theory,* 15 (4), pp. 497-515.

Tronto, J.C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care,* Routledge, Londra și New York.

Zigon, J. (2013), „On Love: Remaking Moral Subjectivities in Post-rehabilitation Russia”, *American Ethnologist,* 40 (1), pp. 201-215.

11. Puținele excepții - negarea Holocaustului sau a crimelor comuniste, afirmațiile defăimătoare la adresa unor categorii de persoane (rasiale, etnice, sexuale etc.) - nu sunt legiferate în toate democrațiile avansate și nici nu

24. Urmând această logică, March (2013, p. 534) consideră că „retragerea completă a statului din procesul căsătoriei, în scopul de a salva conotațiile

2. Vezi Crisp (2018) pentru distincția dintre cele două tipuri de motive. Folosesc noțiunile de *moralitate* și *etică* interșanjabil aici. Merită menționat

18. De fapt, Freiman (2014) caută să apere nu doar permisibilitatea morală a tranzacționării voturilor, ci și ideea mai controversată potrivit căreia „piețele electorale” ar trebui să fie legalizate. Cele trei argumente discutate aici sunt folosite în sprijinul acestei poziții, dar ele pot fi reconstruite pentru a sprijini și ideea că vânzarea sau cumpărarea de voturi nu este imorală. Un al patrulea argument furnizat de Freiman se referă strict la legalizarea acestui tip de tranzacții, plecând de la ideea că alte forme de comodificare a voturilor sunt legal permisibile: de exemplu, (1) anumite promisiuni electorale, în care politicienii promit că vor implementa politici

9. Art. 4, pct. 2 din GDPR: *prelucrare* înseamnă „orice operațiune sau set de operațiuni efectuate asupra datelor cu caracter personal sau asupra

30. în acest context, prin statu-quo înțelegem schema de drepturi, libertăți și bunuri de care beneficiază în prezent Tănase. în termeni juridici, este

1. Foarte simplificat, este vorba despre *paternalism* când luăm decizii pentru altcineva, împotriva sau indiferent de dorințele lor și considerăm că facem acest lucru spre binele lor. Multe dintre deciziile părintești sunt *paternaliste,* tocmai pentru că părinții sunt responsabili pentru copiii lor, și trebuie să urmărească binele acestora chiar și când copiii nu sunt de

aceeași părere. De exemplu, părinții trimit copiii la școală, îi duc la medic, îi protejează

4. Pentru Warren, numai ființele vii pot avea statut moral. Alți gânditori însă au argumentat că nu doar organismele individuale pot avea statut moral, ci și entitățile conceptuale cum ar fi ecosistemele sau speciile (Rolston: 2002). în altă lucrare, am arătat că și familia este uneori tratată ca o entitate conceptuală care are statut moral, față de care putem avea obligații, care are interese demne de protecție, care poate fi suferindă și poate necesita

5. De exemplu, întrebarea dacă fătul uman este o persoană sau nu - sau dacă ar trebui tratat *ca și cum ar fi o persoană* - este centrală în discuția despre statutul moral al fătului (Cutaș: 2007, pp. 79-92). Pentru Warren, o entitate este persoană în sens moral dacă este conștientă de existența proprie, este capabilă de autodeterminare, are capacitatea de a comunica etc. Copiii, în funcție de vârstă și de capacitățile lor individuale, pot îndeplini unele dintre aceste criterii sau toate criteriile. Conceptul de persoană morală a fost formulat fie mai strict, fie mai larg. în primul sens, sunt excluse toate ființele nonumane și unele ființe umane care nu îndeplinesc anumite standarde minime de autonomie sau raționalitate. Aceasta nu înseamnă că entitățile care nu sunt persoane nu contează din punct de vedere moral, ci doar că nu sunt pe plan de egalitate morală cu cele care sunt persoane, în al doilea sens, conceptul de persoană morală poate să includă copiii,

8. Potrivit datelor furnizate de Ministerul Muncii și Protecției Sociale, Autoritatea Națională pentru Drepturile Persoanelor cu Dizabilități, Copii și Adopții referitoare la abuzul sexual asupra copiilor, în luna iunie 2020

16. In același timp, sexualitatea femeilor afro-americane este percepută ca fiind sălbatică, ceea ce sugerează că o perspectivă intersecțională - rasă și gen - poate arăta alte atribute asociate sexualității femeilor.

6. Analogia propusă de Flanigan este extrem de potrivită, de altfel, și în contextul pandemic creat de COVID-19. Refuzul de a purta o mască ori

14. Deși, cel puțin pe baza informațiilor cunoscute la momentul redactării studiului de față, transmiterea virusului de la copii la adulți este sensibil